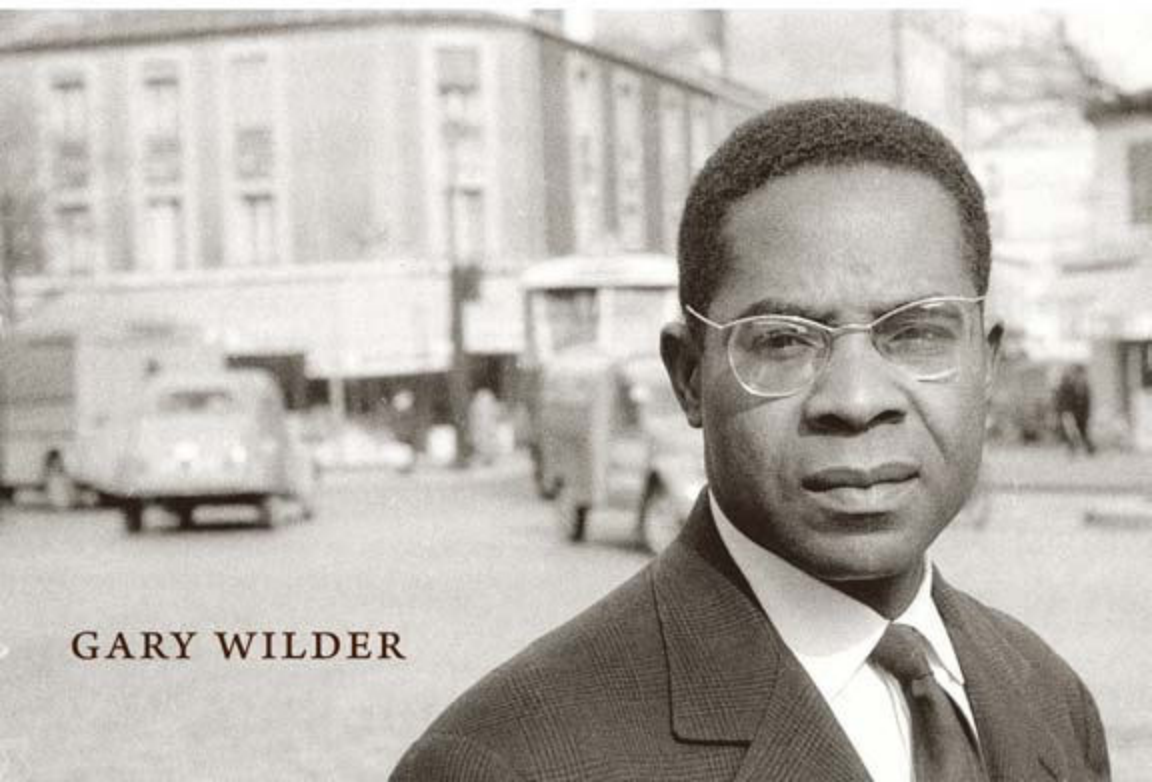




FREEDOM TIME

Negritude, Decolonization,
and the Future of the World



GARY WILDER

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

LIBERTÉ

LIBERTÉ

Négritude, décolonisation,
et l'avenir du monde

Gary Wilder

Duke University Press Durham et Londres 2015

© 2015 Duke University Press Tous droits réservés

Imprimé aux États-Unis d'Amérique sur papier sans acide ∞

Conçu par Courtney Leigh Baker

Composition dans Univers by Westchester Book Group

Catalogage avant publication de la Bibliothèque du Congrès Wilder,
Gary.

Le temps de la liberté: la négritude, la décolonisation et l'avenir du monde / Gary Wilder. pages cm

Comprend des références bibliographiques et un index. ISBN

978-0-8223-5839-8 (relié: papier alc.) ISBN 978-0-8223-5850-3

(pbk.: Papier al.) ISBN 978-0-8223-7579-1 (livre électronique)

1. Césaire, Aimé. 2. Senghor, Léopold Sédar, 1906–2001.

3. France - Colonies - Afrique - XXe siècle.

4. France — Colonies — Amérique — XXe siècle.

5. Négritude (mouvement littéraire). I. Titre. jv1818.w553

2015

325'.3 — dc23

2014040365

Couverture: (*Haut*) Léopold Senghor. Felix Man / Photo Post / Getty Images; (*bas*) Aimé Césaire. © Mario Dondero.

Pour Rachel et Isabel

À la mémoire de Marilyn Wilder et Fernando Coronil

LE NON-TEMPS IMPOSE À TEMPS LA TYRANIE DE SA SPATIALITÉ

Émile Césaire

CONTENU

Préface xi

Remerciements xv

- 1 La France irréflectie, repenser la décolonisation 1
- 2 Situer Césaire 17
Éveil antillais et rédemption mondiale
- 3 Situer Senghor 49
Hospitalité africaine et solidarité humaine
- 4 Liberté, temps, territoire 74
- 5 La départementalisation et l'esprit de Schoelcher 106 Le fédéralisme
- 6 et l'avenir de la France 133
- sept L'autonomie antillaise et l'héritage de Louverture 167 Le socialisme
- 8 africain et le sort du monde 206 Décolonisation et démocratie
- 9 post-nationale 241

Chronologie 261

Notes 275

Ouvrages cités 333

Index 373

PRÉFACE

Ce livre est né d'une intuition lors de la rédaction d'un article de conférence sur l'orientation non nationale d'Aimé Césaire vers la décolonisation. Je me suis demandé s'il ne serait pas logique de suggérer que la Révolution haïtienne illustre la demande ultérieure de Marx que la nouvelle révolution sociale tire sa «poésie» de l'avenir. Tout ce que je voulais, c'était une citation de Toussaint Louverture pour lancer une discussion sur les raisons pour lesquelles Césaire s'était engagé dans la départementalisation en 1946. Mais je suis tombé dans un terrier de lapin profond.

J'ai relu James's *Les Jacobins noirs*, Marx *Le dix-huitième Brumaire*, DuBois *Reconstruction noire*, et, bien sûr, les écrits de Césaire sur l'abolition et la décolonisation. La conjoncture des luttes de liberté et de la temporalité historique dans ces textes me ramène à Walter Benjamin, Theodor Adorno et Ernst Bloch. Césaire m'aidait à saisir leurs arguments d'une nouvelle manière, et vice versa.

J'avais considéré cet article comme une affaire inachevée, un fil lâche qui pendait au bord du livre que j'avais récemment publié sur l'interwarmatrix d'où émergeait le mouvement de Négitude. Mais plus je tirais, plus ça durait. Je soupçonnais que je devais m'arrêter mais j'étais incapable de contenir le désordre fascinant. Mon article de vingt-cinq pages s'est transformé en un essai de cinquante pages, qui s'est ensuite transformé en une pile de deux cents pages. Je me suis demandé s'il ne serait pas plus sage d'écrire simplement l'article sur les réflexions non nationalistes de Léopold Sédar Senghor sur la décolonisation. J'ai donc lu ses discours parlementaires des années 40 et 50 et j'ai commencé à me demander ce qu'était le fédéralisme et quel rapport il pouvait avoir avec la départementalisation. J'ai lu Proudhon et revisité «Sur la question juive» de Marx. «Quand je suis revenu sur les interventions parlementaires de Césaire, j'ai réalisé, avec une certaine méfiance, que j'étais maintenant face à un livre sur la liberté, le temps et la décolonisation. J'ai concédé que je n'avais pas fini d'écrire sur Césaire et Senghor. Mais *ce* livre, je pensais, sur des chiffres que je connaissais déjà, serait relativement rapide et facile. Hah!

C'était l'été 2006, à un moment où j'étais personnellement préoccupé par le temps et le calcul, l'ouverture et la forclusion, la potentialité et la perte. . . passé conditionnel et futurs antérieurs. J'ai commencé à écrire cet article original alors que je me remettais d'une intervention chirurgicale majeure pour réparer robotiquement une valve cardiaque qui fuyait gravement. Ce n'était que quelques mois après que je sois devenu parent et que j'ai perdu un parent - après une année effrénée ne sachant pas si je manquerais la naissance de ma fille en Californie parce que je disais au revoir à ma mère mourante à New York ou que je manquais l'occasion de dire au revoir parce que je soignais un nouveau-né.

À ce moment-là, quelques événements m'avaient déjà fait entrer dans l'espace intellectuel à partir duquel ce livre a été écrit. Il s'agissait notamment d'une conférence en Guadeloupe sur l'héritage de l'esclavage en 2001, organisée par Laurent Dubois; c'est là que j'ai écrit pour la première fois sur les héritages temporels et parlé avec Michel Giraud. La session 2005 de l'été Irvine sur la théorie critique expérimentale, animée par David Theo Goldberg, où, nourri de discussions avec Dipesh Chakrabarty, Lisa Lowe et Achille Mbembe, j'ai présenté un exposé spéculatif sur la «décolonisation qui aurait pu être». Et une conférence en 2006 sur les «débris impériaux», organisée par Ann Stoler à la Nouvelle École, pour laquelle j'ai écrit pour la première fois sur Césaire et Toussaint.

Le groupe de théorie critique du Pomona College a également catalysé; les séminaires que j'ai donnés à Pomona sur l'histoire et la politique du temps, la décolonisation et la France postcoloniale; l'année où j'ai passé une bourse Mellon New Directions en tant que chercheur invité du programme des droits de l'homme à la Harvard Law School, où j'ai audité des cours de droit international avec David Kennedy et abordé des questions de politique mondiale et de justice planétaire avec Mindy Roseman et un groupe de avocats et militants alors en résidence du Brésil, d'Iran, du Kenya et de Palestine; et l'opportunité de partager et d'échanger sur mon travail sur Césaire avec Michel Giraud, Justin Daniel, Jean Crusol et leurs collègues du Département de droit et d'économie de l'Université des Antilles et de la Guyane.

J'ai ensuite retravaillé une version approximative de ce manuscrit dans ma nouvelle maison intellectuelle au cuny Graduate Center, où je suis maintenant membre du programme de doctorat d'anthropologie et directeur du Comité de Mellon sur la mondialisation et le changement social. C'était un milieu intellectuel particulièrement riche qui a fourni un espace pour le genre d'enquête transdisciplinaire et de communauté collaborative dont je n'avais que rêvé. Le gc m'a également permis de travailler en étroite collaboration avec des doctorants inspirants dont j'apprends constamment.

Le voyage vers et à travers ce livre a également été influencé par les développements du monde. Comme les contours de mes questions, objets et arguments particuliers

Cela m'est devenu plus clair, des préoccupations qui semblaient sortir d'un creuset personnel, je me suis rendu compte que les discussions académiques sur la temporalité, l'utopisme et les potentialités se déroulaient dans toutes les directions - et ce à un moment de «crises» convergentes. Un sentiment apocalyptique de catastrophe mondiale imminente à l'intersection d'une rupture financière, politique et écologique. À gauche, une réticence à nommer ou à imaginer le genre de monde ou de vie pour lequel il vaut la peine de se battre, alors même que les mouvements populaires et horizontaux anti-autoritaires et anticapitalistes ont explosé dans le monde entier. Intellectuellement, le sentiment que la théorie critique peut avoir atteint certaines impasses sur la façon de penser la démocratie radicale pour ces temps en partie en récupérant des concepts tels que la liberté, l'autonomie et la justice, et surtout l'émancipation humaine de Marx.

En quelque sorte *FreedomTime* part du même point de base que mon premier livre, *L'État-nation impérial français*. Pour les populations africaines et antillaises du XX^e siècle, il n'existait pas de simple «extérieur» à partir duquel contester l'empire ou poursuivre des futurs différents, un extérieur qui n'était pas déjà médiatisé par des relations de domination coloniale. Dans mon premier livre, ce point de départ a conduit à une analyse des antinomies invalidantes du racisme colonial et des situations impossibles qu'elles ont créées. Situations sur lesquelles Senghor, Césaire et leur cohorte ont négocié et réfléchi. Ce même point de départ m'a maintenant éloigné d'une critique de l'impossibilité et d'une réflexion sur la potentialité utopique. Il fournit la base pour prendre au sérieux l'attention de Senghor et Césaire aux possibilités de transformation qui ont pu être sédimentées dans les arrangements existants - ainsi que leur espoir, à travers la décolonisation, refaire le monde pour que l'humanité puisse se réaliser plus pleinement à l'échelle planétaire. Ce point de départ a suscité dans ce livre le souci de l'histoire critique comme dialogue avec le passé et le futur et avec la politique comme des pratiques orientées vers le passé présent, les héritages non encore réalisés et les supposées impossibilités qui peuvent être déjà à portée de main.

Ce livre semble en retard; Je suis prêt à l'abandonner. En même temps, j'ai aussi l'impression que je pourrais être prêt à commencer à l'écrire.

REMERCIEMENTS

Une grande partie de ce livre a été écrite grâce à la bourse New Directions incroyablement généreuse de la Fondation Mellon. Il a des dettes singulières envers Laurent Dubois, qui m'a guidé à presque toutes les étapes de ce projet et a lu attentivement deux versions de ce manuscrit; Fernando Coronil, grâce à qui je suis au Graduate Center - sa croyance en mon travail était soutenante et son esprit intellectuel inspirant; Susan Buck-Morss, une penseuse passionnée et engagée, avec qui j'ai apprécié l'aventure de la collaboration intellectuelle; et Louise Lennihan, dont les efforts extraordinaires m'ont rendu chez moi au Centre des études supérieures. Des remerciements particuliers vont à Souleymane Bachir Diagne, Jean-Casimir, Mamadou Diouf, Michel Giraud et Achille Mbembe, spécialistes des domaines que j'explore, dont les encouragements et les suggestions ont fait toute la différence.

Ma réflexion dans ce livre a été incubée par le dialogue avec de chers amis et collègues dont les idées ont été des cadeaux inestimables: Dan Birkholz, Yarimar Bonilla, Mayanthi Fernando, Jennifer Friedlander, Vinay Gidwani, Manu Goswami, Philip Gourevitch, Henry Krips, Jeffrey Melnick, Paul Saint-Amour, Marina Sitrin, Judith Surkis, Massimiliano Tomba et Matthew Trachman. Il a grandement bénéficié de discussions avec des collègues cuny qui m'humilient par leur intelligence et leur générosité: notamment Anthony Alessandrini, Talal Asad, Herman Bennett, Claire Bishop, Kandice Chuh, John Collins, Vincent Crapanzano, Gerald Creed, Duncan Faherty, Sujatha Fernandes, David Harvey, Dagmar Herzog, Mandana Limbert, Michael Menser, Uday Singh Mehta, Julie Skurksi et Neil Smith. Les étudiants au doctorat stellaires qui ont commenté les sections comprennent Neil Agarwal, James Blair,

Amiel Melnick, Junaid Mohammed, Andy Newman, Kareem Rabie, Jeremy Rayner, Ahmed Sharif, Samuel Shearer, Chelsea Shields et Frances Tran.

J'ai eu la chance de présenter diverses pièces à un public engagé à l'Université Columbia, Cornell, cuny Graduate Center, Duke, Hanyang University (Corée), Harvard, Northwestern, the New School, Nyu, Princeton, l'Université de Chicago, University College, Cork (Irlande), l'Université du Missouri (Colombie), l'Universitat Pompeu Fabra (Barcelone), l'Université des Antilles et de la Guyane (Martinique), l'Université de Stirling (Ecosse), l'Université du Texas-Austin, Yale et Wesleyan. Pour leurs invitations et commentaires, je remercie Nadia Abu El-Haj, Vanessa Agard-Jones, Mamadou Badiane, Ed Baring, Benjamin Brower, Kamari Clarke, Frederick Cooper, Michaeline Crichlow, Patrick Crowley, Michael Dash, Gregson Davis, Brent Edwards, Charles Forsdick, Duana Fulwiley, Kaiama Glover, Brian Goldstone, Julie Hardwick, Antony Hopkins, Abiola Irele,

Une aide à la recherche de dernière minute très nécessaire a été offerte par Jessie Fredlund, et un travail éditorial héroïque par Clare Fentress et Andrew Billingsley. Merci à WillaArmstrong, ElizabethAult, AmyRuthBuchanan, Christopher Robinson, Jessica Ryan et KenWissoker de DukeUniversity Press.

Ma plus profonde gratitude est réservée à Paula Gorlitz, pour m'avoir montré la différence entre un revers et une catastrophe; Arthur Wilder, mon phare pour savoir comment être humain; Rachel Lindheim, dont la perspicacité, la croyance inébranlable, la patience aimante et le courage inspirant en milieu de carrière ont nourri mon écriture; et Isabel Wilder, dont le cœur, la vitalité et l'imagination sans bornes m'obligent à vivre dans le présent et à croire en l'avenir.

UNE La France irréflechie, repenser la décolonisation

Une société émancipée. . . ne serait pas un État unitaire, mais la réalisation de l'universalité dans la réconciliation des différences. - Theodor Adorno

Ce livre traite du «problème de la liberté» après la fin de l'empire. ¹ Le titre se réfère non seulement au moment d'après-guerre en tant que temps *pour* liberté coloniale mais aux types distincts *de* temps et temps politiques particuliers requis ou rendus possibles par la décolonisation. La décolonisation a soulevé des questions fondamentales pour les peuples assujettis au sujet des cadres dans lesquels l'autodétermination pourrait être véritablement poursuivie par rapport à un ensemble donné de conditions historiques. Celles-ci étaient liées à des questions temporelles globales sur la relation entre les arrangements existants, les futurs possibles et les héritages historiques. L'année 1945 a été une ouverture historique mondiale; les contours de l'ordre d'après-guerre n'étaient pas encore fixés et une gamme de solutions au problème de l'émancipation coloniale a été imaginée et recherchée. ² Dans le même temps, les pressions convergentes du nationalisme anticolonial, du néocolonialisme européen, du mondialisme américain et de l'internationalisme des Nations Unies ont fait en sorte que le monde d'après-guerre serait organisé autour d'États nationaux territoriaux.

FreedomTime raconte cette histoire d'ouverture et de forclusion par des tentatives non réalisées des législateurs et intellectuels français africains et antillais pendant les IV^e et Cinquième Républiques pour inventer des formes de décolonisation qui garantiraient l'autodétermination sans la nécessité de la souveraineté étatique. Au cœur de ce récit se trouvent Aimé Césaire de la Martinique et Léopold Sédar Senghor du Sénégal qui, entre 1945 et 1960, ont exercé les fonctions d'intellectuels publics,

chefs de parti et députés à l'Assemblée nationale française.³ Leurs projets portaient de la conviction que l'impérialisme tardif avait créé les conditions de nouveaux types d'association politique transcontinentale. Ils espéraient vaincre le colonialisme sans tomber dans le piège de l'autarcie nationale. Leurs initiatives constitutionnelles étaient fondées sur des critiques immanentes du colonialisme *et*

républicanisme, identifiant les éléments de chacun qui pointaient au-delà de leurs formes existantes. Ils ont non seulement critiqué le colonialisme du point de vue de la démocratie constitutionnelle et de l'autonomie gouvernementale; ils ont également critiqué le républicanisme unitaire du point de vue des caractéristiques décentralisées, interdépendantes, plurielles et transnationales de l'impérialisme lui-même.

De différentes manières, Césaire et Senghor espéraient façonner un cadre juridique et politique qui reconnaîtrait l'histoire de l'interdépendance entre les peuples métropolitains et d'outre-mer et protégeait les revendications économiques et politiques de ces derniers sur une société métropolitaine que leurs ressources et leur travail avaient contribué à créer. Plutôt que de permettre à la France et à ses anciennes colonies d'être réifiées en tant qu'entités indépendantes dans une relation externe les unes aux autres, il s'agissait d'institutionnaliser une relation interne de longue date qui perdurerait même après une séparation de corps. Ils ne demandaient pas simplement que les peuples d'outre-mer soient pleinement intégrés dans l'État national existant, mais proposaient un type d'intégration qui reconstituerait la France elle-même, en faisant exploser tranquillement l'État national existant de l'intérieur. Pluralisme juridique, souveraineté désagrégée, et la disjonction territoriale serait fondée sur la Constitution. L'unité présumée de culture, de nationalité et de citoyenneté serait rompue.

Compte tenu de la relation entrelacée de ces colonies avec la société métropolitaine, la décolonisation devrait transformer toute la France, continentale et d'outre-mer, en un autre type de formation politique - en particulier, une fédération démocratique décentralisée qui inclurait les anciennes colonies en tant qu'États membres librement associés. Cela garantirait l'émancipation coloniale et modéliserait un ordre mondial alternatif qui favoriserait la réconciliation civilisationnelle et l'auto-réalisation humaine. L'enjeu, pour eux, était l'avenir même du monde.⁴

Refusant d'accepter le *doxa* que l'autodétermination exigeait la souveraineté de l'État, leurs interventions portaient de la conviction que les peuples coloniaux ne peuvent pas prétendre savoir a priori quels arrangements politiques leur permettraient le mieux de rechercher une liberté substantielle. Pourtant, cette orientation pragmatique était inséparable d'un engagement utopique pour l'imaginaire politique et la politique d'anticipation à travers laquelle ils espéraient transcender l'idée même de la France, refaire le monde et inaugurer une nouvelle époque de l'histoire humaine.⁵ Leurs projets étaient à la fois stratégiques et de principe, gradualistes et révolutionnaires, réalistes et visionnaires, opportuns et intempestifs. Ils ont poursuivi l'impossible

par de petits actes délibérés. Comme si des futurs alternatifs étaient déjà à portée de main, ils ont exploré la frontière fine entre l'actuel et l'imaginaire, cherchant à inventer des formes sociopolitiques qui n'existaient pas encore pour un monde qui n'était pas encore arrivé, alors que de nombreuses conditions et institutions nécessaires étaient déjà présentes. Cette orientation proleptique vers l'avenir politique s'est jointe à un souci parallèle d'historicité. Ils se proclament héritiers de l'héritage de projets d'émancipation non réalisés et apparemment dépassés.

Ce livre peut être lu d'au moins deux manières. Sur un plan, c'est une histoire intellectuelle d'Aimé Césaire et de Léopold Senghor entre 1945 et 1960. À ce titre, elle prolonge le récit fourni dans mon dernier livre de la genèse du projet Négritude dans les années 1930 en relation avec une nouvelle forme de gouvernance coloniale en français Afrique de l'Ouest, rationalité politique du républicanisme post-libéral et développement d'une sphère publique noire transnationale dans le Paris impérial. ⁶

FreedomTime suit cette histoire dans l'après-guerre, lorsque ces étudiants sont devenus des poètes-politiciens participant directement à la refonte des contours de la quatrième et cinquième république française et à la poursuite de projets novateurs d'autodétermination. Sur un autre plan, il tente de penser *à travers* leur travail sur les processus et les problèmes qui ont défini leur monde et continuent de hanter le nôtre. Leurs écrits sur la décolonisation africaine et antillaise peuvent également être lus comme des réflexions sur la perspective même de l'autogestion démocratique, de la justice sociale et de l'émancipation humaine; sur la relation entre la liberté et le temps; et sur les liens entre politique et esthétique. Ils ont tenté de transcender les oppositions conventionnelles entre réalisme et utopisme, matérialisme et idéalisme, objectivité et subjectivité, positivisme et rationalisme, singularité et universalité, culture et humanité. Les conceptions qui en résultent de la connaissance poétique, de l'humanisme concret, de l'universalisme enraciné et du cosmopolitisme situé apparaissent maintenant remarquablement contemporaines. ^{sept} Leurs idées, longtemps considérées comme dépassées, ne s'adressent pas seulement aux personnes intéressées par la pensée critique noire, l'anticolonialisme, la décolonisation, l'Afrique française et les Antilles. Ils justifient également l'attention de ceux de gauche qui tentent désormais de repenser la démocratie, la solidarité et le pluralisme au-delà des limites du nationalisme méthodologique et des impasses de certains courants de la théorie postcoloniale et poststructurale.

La décolonisation au-delà du nationalisme méthodologique

Les historiens ont longtemps traité la décolonisation comme une série de rencontres dyadiques entre les États impériaux et les peuples colonisés: les premiers sont considérés comme des nations puissantes possédant des territoires coloniaux, et les seconds comme pas encore indépendants.

nations dirigées par des colonisateurs étrangers. Ces histoires sont souvent liées à des récits parallèles de la formation d'une nation. Qu'ils soient centrés sur les puissances européennes ou les peuples du tiers monde, les décideurs politiques ou les mouvements sociaux, la stratégie internationale ou l'économie politique, un certain nationalisme méthodologique a persisté dans cette recherche. Mais présupposer que l'indépendance nationale est la forme nécessaire de l'émancipation coloniale, c'est prendre un produit de la décolonisation pour une optique à travers laquelle l'étudier.

Plutôt que d'évaluer la décolonisation du point de vue d'États nationaux supposés normaux, ce livre cherche à historiser la logique d'après-guerre qui a réduit l'émancipation coloniale à la libération nationale et l'autodétermination à la souveraineté étatique. Il le fait en partie en reconnaissant que la décolonisation était un processus historique de restructuration mondiale qui s'est déroulé sur un vaste terrain politique habité par divers acteurs et organismes. Le résultat de ce processus fut le système d'États-nations formellement équivalents autour desquels l'ordre d'après-guerre était organisé.

Les récits historiques se concentrent généralement sur des histoires d'affrontements entre des États nationaux qui perdent leurs possessions à l'étranger et des nations opprimées accédant à l'indépendance. Les débats se concentrent souvent sur les causes, les mécanismes ou les résultats de la décolonisation ainsi que sur le soi-disant transfert de pouvoir. Quelle que soit leur importance, ces discussions tendent à considérer la signification de la décolonisation comme une évidence en réduisant l'émancipation coloniale à la libération nationale. » L'hypothèse selon laquelle les États européens *avait* empires mais n'étaient pas

se empires.

Alternativement, une approche qui commence par l'empire comme optique met l'accent sur les façons réelles, quoique problématiques, dont les peuples colonisés étaient membres de formations politiques impériales. Il découle du fait que les États européens n'ont pas simplement abandonné leurs colonies mais abandonné leurs populations d'outre-mer. La décolonisation était entre autres une déchirure délibérée par laquelle les populations étaient séparées, les politiques divisées et les communautés privées de leurs droits. » Plutôt que de se concentrer sur les mécanismes, le rythme ou la mise en œuvre de l'indépendance nationale des peuples colonisés, les histoires de décolonisation devraient enquêter sur l'éventail des formes politiques qui ont été imaginées et façonnées au cours de ce qui était un processus de restructuration économique et de réaligement politique à l'échelle mondiale. Les historiens ont récemment démontré que, quelle que soit l'importance des luttes de libération et des transformations métropolitaines en cours de décolonisation, les peuples colonisés et les décideurs européens n'étaient pas toujours les principaux acteurs de ce drame. D'autres agents - les États-Unis, l'Union soviétique, la Chine, les Nations Unies, l'opinion publique internationale - n'étaient pas

moins important pour démanteler les empires européens et créer le système néocolonial qui leur succéderait. dix

Les histoires qui ne partent pas du nationalisme méthodologique peuvent aussi se concentrer moins sur ceux qui ont aidé ou entravé les programmes de souveraineté étatique que sur les différentes manières dont les acteurs coloniaux ont confronté la liberté comme un problème sans solution intrinsèque. Les luttes publiques sur la forme du monde d'après-guerre ont remis en question la signification de termes longtemps traités comme des synonymes: liberté, liberté, émancipation, indépendance, souveraineté, autodétermination et autonomie. Cette étude s'intéresse aux processus historiques par lesquels ces termes en sont venus à se référer les uns aux autres. Il le fait en s'engageant sérieusement dans les tentatives de Césaire et Senghor de façonner des formes politiques démocratiques, socialistes et intercontinentales. Cette méthode favorise une appréciation de la nouveauté de leurs tentatives d'envisager de nouvelles formes de cosmopolitisme, d'humanisme, d'universalisme,

La France irréflechie, à travers l'Empire

L'État-nation impérial français était moins préoccupé par le fait familial que l'État-nation républicain exerçait un pouvoir autocratique sur les peuples colonisés que par la façon dont l'histoire impériale avait transformé la nation républicaine en un régime politique pluriel composé de multiples formations culturelles, de régimes administratifs et de systèmes juridiques. 11 Cette multiplicité a également permis de nouveaux types d'association politique, d'identification et d'intervention. La question cruciale n'était pas de savoir comment la France se comportait à l'étranger ou comment ses populations vivaient la domination coloniale. C'est plutôt ainsi que le fait de l'empire, y compris la manière dont les sujets coloniaux y réfléchissent, nous invite à repenser radicalement la «France» elle-même. J'ai proposé de suivre l'exemple des étudiants poètes expatriés associés au projet Négritude qui, depuis le milieu des années 1930, se sont débattus avec la forme impériale de la république de l'entre-deux-guerres. En revanche, *FreedomTime* explore comment l'impérialisme français a créé les conditions d'une démocratie fédérale alternative qui aurait pu l'être. Derrière les deux ouvrages se trouve une remise en cause du nationalisme méthodologique qui conditionne souvent l'étude de l'empire colonial français. Ils partent de la conviction que les historiens ne doivent pas simplement porter leur attention sur les sujets coloniaux; nous devons le faire d'une manière qui renverse la catégorie «France». 12

Temps de liberté engage à nouveau la contradiction entre la France en tant qu'État-nation impérial réellement existant et les catégories nationales territoriales qui

formé à la fois l'auto-compréhension française à travers la période coloniale et le bon sens historiographique dans la période postcoloniale. Toute tentative de comprendre l'empire français à travers ces mêmes catégories nationales rejette involontairement cette contradiction initiale. Mais engageant l'histoire française du point de vue de l'empire nous invite et nous oblige à repenser une série d'hypothèses sur le paradigme national territorial concernant l'isomorphisme entre territoire, peuple et État; la symétrie entre nationalité et citoyenneté; l'Etat national en tant qu'espace juridique et administratif unitaire; ou l'échelle et la composition des terrains politiques, des sphères publiques, des communautés discursives et des champs intellectuels.

Traiter l'empire comme une unité irréductible d'analyse et refigurer la France en État-nation impérial confond les distinctions conventionnelles entre les phénomènes nationaux, transnationaux et internationaux et reconnaît que le défi de la multiplicité culturelle pour une république démocratique était un problème impérial qui n'a pas commencé avec la décolonisation et l'immigration d'après-guerre. De toute façon, la république impériale était un espace profondément cosmopolite dans lequel le pluralisme juridique et la souveraineté désagrégée étaient institutionnalisés de manière à éclairer les débats actuels sur la démocratie plurielle dans la postcolonie française.¹³

Pour «traverser» l'empire, traiter la France comme une formation impériale et considérer l'histoire de France d'un point de vue impérial, il faut imaginer la France comme objet et unité.¹⁴

J'emprunte ici à Immanuel Wallerstein, qui appelle les chercheurs à repenser les catégories et les paradigmes des sciences sociales du XIXe siècle qui permettaient autrefois, mais qui entravent maintenant la compréhension du temps, de l'espace et du développement. Il distingue l'acte de *ré* penser une interprétation basée sur de nouvelles preuves du geste plus radical de *ONU* penser aux catégories mêmes par lesquelles nous appréhendons de telles preuves.¹⁵ Le concept de travailler à travers a plusieurs associations. Sur le plan du bon sens, cela suggère une analyse minutieuse, en acceptant un sujet en le décompressant. Mais cela indique également comment un sujet perçu peut également servir d'optique à travers laquelle repenser et décevoir. Travailler à travers signale ainsi une opération proche de la critique immanente marxienne: identifier les éléments *dans* une formation existante qui pointe au-delà. *Travailler à travers* est aussi un terme psychanalytique qui suggère un autre type de dépassement, un autre type d'émancipation par autoréflexivité critique: maîtriser une impasse en la confrontant et en la démêlant; se déplacer à l'intérieur et à travers pour aller au-delà. Dominick LaCapra a écrit sur la relation entre l'historiographie et les concepts freudiens du passage à l'acte et du travail à travers. Il met en garde contre le danger du «transfert historique», la tendance des historiens à mettre en pratique dans leur travail les processus au sujet desquels

Ils écrivent. Travailler à travers implique donc aussi une distance auto-réflexive de l'objet plutôt qu'une identification irréfléchie avec lui.¹⁶

Aimé Césaire et Léopold Senghor ont passé leur vie publique à «travailler à travers» l'empire et à «ne pas penser» à la France dans ces voies. Partant de l'idée que les Africains et les Antillais faisaient partie intégrante de la nation (impériale), ils ont refusé d'accepter que «France» se réfère à une entité métropolitaine ou à une ethnie européenne. Ils ont rejeté l'idée qu'ils existaient en dehors des traditions radicales de la politique et de la pensée «françaises». Même en tant qu'étudiants-poètes dans les années 1930, ils n'ont pas simplement appelé à l'inclusion politique, mais ont exigé de plus en plus que la «France» s'adapte juridiquement et politiquement aux réalités interpénétrées et interdépendantes produites par ses propres pratiques impériales. Traiter les conditions impériales comme le point de départ des projets d'émancipation,

Bien que leurs projets de décolonisation diffèrent, Césaire et Senghor étaient plus intéressés par la récupération et le refonctionnement que par le rejet des catégories et des formes qui médiatisent leur assujettissement. Cela rappelle la vision d'Adorno sur l'efficacité révolutionnaire d'une «littéralité» qui «fait exploser [un objet] en le prenant plus exactement au mot qu'il ne le fait lui-même».¹⁷ une approche que nous pourrions appeler la politique de *littéralisme radical*. Césaire et Senghor ont insisté à plusieurs reprises sur le fait que *ils* ne se sentaient pas aliénés du français et de la France, ceux qui pensaient devoir - que ce soit à gauche ou à droite - avaient besoin de revoir leur propre compréhension de ces catégories. Leur politique de littéralisme radical liait ainsi la critique immanente à l'imagination poétique, visant moins à nier l'empire ou la république qu'à les sous-louer et les remplacer. Plutôt que d'opposer les notions autarchiques de l'Afrique, des Caraïbes ou de la noirceur à une figure unidimensionnelle de la France, ils ont revendiqué au sein de la «France» ces héritages transformateurs dont ils étaient les héritiers légitimes et ont tenté d'éveiller les potentialités de dépassement de soi qu'ils voyaient sédimenter en son sein. . Plutôt que de fonder des États nationaux séparés, ils espéraient élever la république impériale en une fédération démocratique.

Sans comprendre cette orientation distinctive vers l'anticolonialisme, il est difficile d'apprécier la spécificité politique des visions pragmatiques-utopiques de Césaire et Senghor de l'autodétermination sans souveraineté étatique. Leur approche radicalement littéraliste de la décolonisation ne peut être pleinement appréhendée sans comprendre leur orientation esthétique vers les images en tant qu'objets qui se dépassent. Par exemple, lorsqu'ils invoquent la «France» dans leur législation, critique ou poésie d'après-guerre, ils se réfèrent souvent non pas à l'État national existant mais à la future fédération qu'ils espéraient créer.

Césaire et Senghor étaient des lecteurs avisés de leur conjoncture historique par rapport aux tendances macrohistoriques de l'histoire impériale. Comme beaucoup de leurs contemporains - nationalistes du tiers monde, régionalistes, panethniciens et internationalistes socialistes - ils étaient parfaitement conscients que la décolonisation impliquerait la reconfiguration plutôt que l'élimination de la domination impériale. Mais plutôt que d'offrir une réponse territoriale à cette menace, ils ont formulé des projections et des projets d'époque. Leur ambition dépassait un engagement à protéger la liberté et à améliorer la vie des populations qu'ils représentaient. Ils se sentaient également impliqués et responsables de refaire le monde et de racheter l'humanité. Leurs interventions nous rappellent ainsi que lors de l'ouverture d'après-guerre, L'ambition mondiale de reconceptualiser et de réorganiser l'ordre mondial n'était pas l'apanage exclusif des décideurs impériaux, des stratèges américains, des avocats internationaux ou des Troisièmes communistes internationaux. Mais même reconnaître cette dimension de l'anticolonialisme nous oblige à aller au-delà de l'hypothèse douteuse mais enracinée que pendant la décolonisation, beaucoup en Occident pensaient globalement tandis que les peuples colonisés pensaient au niveau national, local, concret ou ethnique - et ceux qui ne le faisaient pas étaient en quelque sorte inauthentiques.

La bourse a longtemps promu une compréhension unilatérale de Césaire et Senghor en tant que nativistes essentialistes ou humanistes naïfs. ¹⁸ Liée au territorialisme qui a dominé les histoires de la décolonisation, la négritude, qu'elle soit acceptée ou critiquée, a été traitée comme une théorie affirmative de l'africanité plutôt qu'une théorie critique de la modernité. Les chercheurs ont généralement considéré leurs écrits comme des expressions de la subjectivité noire ou de l'anticolonialisme et ont lu leurs propositions politiques de manière réductrice, à la recherche d'informations ou de messages, ou en relation avec les archives publiques de Césaire ou Senghor. *après décolonisation*.

Comme *L'État-nation impérial français*, ce livre approuve les tentatives plus récentes de comprendre les écrits de ces personnages comme des engagements multiformes avec la politique moderne, la philosophie et la théorie critique. ¹⁹ Je prolonge l'effort de mon livre précédent pour traiter Césaire et Senghor comme des penseurs situés dont les réflexions éclairent non seulement la condition noire française ou coloniale, mais leur propre époque historique et le plus large éventail de la modernité politique en engageant les catégories élémentaires autour desquelles la vie politique à différentes échelles a été organisé. Les considérer comme des penseurs d'époque et des créateurs mondiaux potentiels qui ont été aux prises avec des problèmes mondiaux à un tournant historique soulève des questions sur les hypothèses territoriales sous-jacentes aux forts courants à la fois de l'historiographie européenne et de la critique postcoloniale, hypothèses qui conduisent souvent les chercheurs.

pour relier les textes à l'ethnie, au territoire ou à l'unité politique formelle à laquelle leurs auteurs semblent appartenir ou se référer.

Les critiques traitent souvent Césaire ou Senghor comme des représentants de la pensée noire ou de la philosophie africaine dont la pensée peut avoir été *influencé* par des idées françaises ou européennes mais dont les écrits font référence à des mondes de vie locaux qui sont en quelque sorte séparés de «l'Occident». ²⁰ Mais leurs réflexions doivent être lues en relation avec les tentatives contemporaines, entre les années 1920 et 1960, de surmonter les oppositions conventionnelles entre rationalisme spéculatif et empirisme positiviste en développant des modes de savoir concrets, incarnés, vécus, intuitifs ou esthétiques par lesquels réconcilier sujet et objet, pensée et être, transcendance et mondanité. Leur travail existe donc au sein d'une vaste constellation intellectuelle comprenant non seulement le modernisme surréaliste ou le vitalisme bergsonien, mais le culturalisme ethnologique, le personnalisme chrétien et l'humanisme marxiste (ainsi que le messianisme juif et le pragmatisme philosophique). ²¹ Ils ont également contribué à l'engagement critique avec la raison instrumentale, le capitalisme d'État, la réification de la vie quotidienne, la domestication du socialisme d'Europe occidentale et les limites du communisme soviétique. ²² Pourtant, ces penseurs sont rarement inclus dans les considérations générales de la philosophie de l'entre-deux-guerres ou de la théorie sociale d'après-guerre. Ceci malgré leurs nouvelles tentatives de lier la recherche d'une métaphysique concrète, d'un savoir poétique et d'une vérité vécue à un projet politique postnational d'émancipation coloniale et humaine qui s'appuyait sur les traditions du socialisme mutualiste, du fédéralisme coopératif et de l'internationalisme cosmopolite. Ou leurs tentatives de reformuler l'humanisme et l'universalisme sur la base de conditions historiques concrètes et d'expériences incarnées.

Il ne s'agit pas de réduire leur pensée à des paramètres continentaux ou hexagonaux, ni de l'élérer ou de la légitimer spécieusement en la plaçant à côté des œuvres canoniques. Il s'agit plutôt d'utiliser leur travail et leurs actes pour repenser, ou impenser, les paramètres prétendument européens de la pensée moderne. Tout comme Césaire et Senghor ont refusé d'admettre que la «France» était une catégorie ethnique ou une entité continentale, ils ont résisté à l'idée qu'ils devraient aborder la philosophie moderne comme des étrangers. Donc, plutôt que de débattre pour savoir si leurs écrits étaient d'origine africaine ou d'influence européenne, nous devrions les lire comme *après la guerre* penseurs de la *après la guerre*

période, dont l'un des principaux objectifs était précisément de remettre en question les catégories mêmes «Afrique», «France» et «Europe» à travers une critique immanente de la politique impériale tardive. Ils ont tenté de manière à la fois enracinée et mondiale de s'attaquer aux problèmes humains et planétaires à un moment de transition historique mondiale.

Les craintes compréhensibles de l'explication totalisante et de l'évaluation eurocentrique ont conduit une génération de chercheurs à insister sur la singularité des formes de pensée noires, africaines et non occidentales. Mais nous devons maintenant être moins concernés

en démasquant les universalismes en tant que particularismes européens secrets plutôt qu'en remettant en question l'hypothèse selon laquelle l'universel est la propriété européenne. Mon objectif n'est pas de provincialiser l'Europe mais de déprovincialiser l'Afrique et les Antilles. La critique historique de Dipesh Chakrabarty a démontré que des catégories supposées universelles étaient en fait produites dans des sociétés européennes culturellement particulières. ²³ Les réflexions multiplexes de Césaire et Senghor sur la Négritude résonnent à plusieurs reprises avec l'argument de Chakrabarty sur l'existence de formes d'être et de pensée incommensurables souvent insaisissables par les protocoles rationalistes de l'historiographie moderne. ²⁴

Mais leur réflexion fournit aussi une perspective à partir de laquelle remettre en question la critique de Chakrabarty de la pensée générale, abstraite et universelle du point de vue des mondes de vie locaux, concrets et particuliers. ²⁵ Il révèle comment l'argument de la «provincialisation de l'Europe» dépend en partie d'un ensemble d'hypothèses territoriales sur les mondes de la vie; comment il tend à effondrer les personnes, les lieux et la conscience et à ethniser les formes de vie; comment il assimile l'abstrait et l'universel à «l'Europe» et le concret et vécu avec l'Inde ou le Bengale. Chakrabarty soutient de manière convaincante qu'il existe un lien intrinsèque entre les formes de vie et les formes de pensée, mais ne se demande pas alors directement les échelles des mondes de la vie par rapport auxquels la pensée est souvent forgée. Il semble réticent à reconnaître que les grandes formations sociales et les champs politiques, comme les empires, sont également des lieux concrets.

Pourtant, s'il existe une relation déterminée entre l'habitation et la pensée et si, dans certains cas, nous identifions un empire comme la formation sociale pertinente au sein de laquelle les vies sont vécues et la conscience façonnée, alors cette forme et cette échelle impériales, plutôt qu'une culture ou une ethnie, doivent être pertinentes. pour comprendre une forme de pensée. Si nous *commencer* avec l'empire comme unité d'analyse, les arguments en faveur de la singularité culturelle ou de l'incommensurabilité épistémologique s'affaiblissent.

Une optique impériale, par exemple, peut nous aider à apprécier comment après-guerre la Martinique ou le Sénégal *étaient* Lieux «européens» et parties intégrantes de la «France». Ou que des formes de pensée supposées françaises ou européennes ont été élaborées à travers les échanges dialogiques, les confrontations antagonistes et la circulation transcontinentale qui caractérisaient la vie et la pensée dans les empires européens du milieu du XXe siècle. Il s'ensuit alors que les catégories prétendument européennes de la modernité politique appartiennent autant aux acteurs africains et antillais qui les ont coproduits qu'à leurs homologues continentaux. Ces penseurs noirs ont également produit d'importantes propositions abstraites et générales sur la vie, l'humanité, l'histoire et le monde.

Mon argument va à l'encontre d'une tendance récente de l'histoire comparée et des études coloniales à insister sur les multiples, alternatives ou contre-modernités, accordant ainsi à l'Europe la possession d'une modernité toujours déjà translocale. Quel est le coût analytique et politique de l'attribution à l'Europe de catégories ou d'expériences telles que l'autodétermination, l'émancipation, l'égalité, la justice et la liberté, sans parler de l'abstraction, de l'humanité ou de l'universalité? Pourquoi confirmer l'histoire que l'Europe a longtemps racontée d'elle-même? Les processus d'universalisation modernes et concrets (comme le capitalisme) ne se limitaient pas à l'Europe. Les concepts d'universalité (ou les concepts devenus universels) n'étaient pas non plus simplement imposés par les Européens ou imités par des non-Européens. Ils ont été élaborés de manière relationnelle et ont pris une gamme de significations qui se sont cristallisées concrètement par l'usage. De plus, Les traditions africaines de l'être et de la pensée impliquaient des manières abstraites de conceptualiser l'humanité. Tous les humanismes, après tout, sont enracinés dans des manières concrètes d'être, de penser et de créer un monde.

Chakrabarty reconnaît que l'héritage intellectuel de la pensée des Lumières est désormais mondial et qu'il écrit à partir de cet héritage. Il conclut par un rappel éloquent que «la provincialisation de l'Europe ne peut jamais être un projet d'évitement de la pensée européenne. Car à la fin de l'impérialisme européen, la pensée européenne est un cadeau pour nous tous. Nous ne pouvons parler de la provincialiser que dans un esprit de gratitude anticolonial.²⁶ Il est donc clair qu'il n'est pas lui-même un penseur provincial ou nativiste. Pourtant, cette conception de la gratitude en concède trop au départ - à l'Europe comme riche bienfaiteur et à une conception libérale de la propriété privée. Car si la modernité était un processus global, ses concepts sont un héritage commun qui appartient déjà à toute l'humanité; ce n'est pas à l'Europe de donner. Ils sont le produit de ce que Susan Buck-Morss a récemment appelé «histoire universelle», «don du passé» et «communisme de l'idée».²⁷

Bref, l'œuvre d'après-guerre de Césaire et Senghor nous invite à déterritorialiser la pensée sociale et à décoloniser l'histoire intellectuelle. Il ne s'agit pas de valoriser les formes de savoir non européennes mais de remettre en question les frontières présumées de la «France» ou de «l'Europe» elles-mêmes - en reconnaissant les échelles plus larges sur lesquelles la pensée sociale moderne s'est forgée et en appréciant que les sociétés coloniales ont produit des penseurs autoréflexifs. concernés par les processus à grande échelle et les perspectives d'avenir. Le fait n'est pas simplement que Césaire et Senghor se sont également intéressés à l'humanisme, au cosmopolitisme et à l'universalisme. Plus significativement, ils ont tenté de récupérer, repenser et refonctionner ces catégories en dépassant les registres abstraits dans lesquels elles étaient formées de manière conventionnelle et ont tenté de les réaliser à travers des formations politiques intercontinentales.

Non satisfaits de garantir à leurs peuples une place favorable dans l'ordre international existant, ils ont cherché à le transcender; plutôt que de simplement rechercher la souveraineté, ils envisageaient des arrangements sans précédent pour vivre et réfléchir grâce auxquels l'humanité pourrait se réaliser plus pleinement. Dès l'ouverture évanescence de l'après-guerre, ils ont anticipé une nouvelle ère de l'histoire mondiale dans laquelle les relations humaines seraient réorganisées sur la base de la complémentarité, de la mutualité et de la réciprocité. Grâce à ces nouveaux arrangements politiques, l'humanité pourrait surmonter les antinomies aliénantes qui avaient appauvri la qualité de vie dans les colonies d'outre-mer. *et Métropoles européennes.*

Penser avec: l'histoire intellectuelle comme théorie critique

FreedomTime procède de la conviction non seulement qu'une optique globale ou impériale est nécessaire pour appréhender la réflexion de Césaire et Senghor sur la décolonisation, mais que l'histoire intellectuelle est cruciale pour appréhender la décolonisation comme un processus de restructuration globale. Les historiens concernés par la politique coloniale passent généralement des textes publiés aux documents d'archives pour jeter un coup d'œil dans les coulisses, où résident supposément les significations «réelles». Il faut aussi aller dans l'autre sens, des interventions pratiques aux textes d'acteurs. Ce n'est que par un engagement non réductif avec un tel matériau textuel, par exemple, que nous pouvons comprendre les relations sous-jacentes pour Césaire et Senghor entre la politique, l'esthétique et l'épistémologie.

Ce livre tente de penser *avec* Césaire et Senghor, en considérant leur monde et leur moment de leur point de vue, d'apprécier leurs contraintes et les possibilités qu'ils ont discernées, afin de comprendre leurs objectifs politiques et intellectuels. Mais *penser avec* n'est pas simplement un exercice de contextualisation; cela signifie également écouter attentivement ce que leur analyse de ce monde pourrait nous apprendre sur le nôtre, en les traitant non seulement comme des informateurs indigènes symptomatiques de leur époque, mais comme des penseurs critiques dont les formulations sur la politique, l'esthétique et l'épistémologie pourraient nous aider à créer des cadres sur lesquels réfléchir. phénomènes connexes.

Bref, ce livre contient une dimension normative qui en fait un ouvrage non seulement d'histoire intellectuelle mais de théorie critique. En pensant *avec* Césaire et Senghor, c'est lire leur travail pour informer notre compréhension contemporaine de leur moment, du nôtre, et des liens cachés entre eux. Nous devrions également rechercher dans leurs écrits des potentialités qui pourraient les dépasser. Alors qu'une première étape nécessiterait une lecture fidèle, une seconde s'occuperait de ce qu'une intervention particulière pourrait ouvrir ou signaler au-delà

ils auraient pu avoir l'intention. En pensant *avec* elles impliquent donc une stratégie délibérée de lecture généreuse qui donne à ces écrivains le bénéfice du doute. Lire généreusement, ce n'est pas suspendre l'évaluation critique mais parfois étendre la logique de leurs propositions bien au-delà de là où elles se sont arrêtées.

Penser avec Césaire et Senghor, c'est mettre en pratique ce que Dominick LaCapra a appelé «l'histoire dialogique» - par lequel l'historien entre dans un dialogue critique avec des textes qui peuvent, en un certain sens, répondre. De telles histoires mettent en scène un dialogue entre le passé et le présent dans lequel les historiens sont contraints de se préoccuper de leur implication dans leurs objets d'étude.²⁸ *Temps de liberté* découle de cette croyance que l'histoire critique doit toujours chercher à relier le passé et à présenter dynamiquement. Il soutient que nous avons beaucoup à gagner à imaginer des futurs alternatifs en pensant avec ces chiffres au monde qu'ils envisageaient, dont la réalisation a été interdite par l'ordre d'après-guerre dont nous habitons actuellement les ruines. Dans la mesure où l'imaginaire politique tourne autour de la réflexion historique, il nous oblige non seulement à examiner les chemins qui ont conduit à notre présent, mais à nous souvenir des futurs qui auraient pu l'être.

Constellations historiques

En réfléchissant avec Césaire et Senghor aux catégories modernes comme propriété universelle, j'ai trouvé particulièrement utile le concept de «constellations» développé par Walter Benjamin et repris plus tard par Theodor Adorno.²⁹ Pour eux, la réflexion consistait à organiser des objets concrets d'enquête en constellations particulières à travers lesquelles les éléments, le tout et les relations cachées entre eux peuvent être éclairés. Ils ont cherché à saisir le caractère dialectique de vérités historiquement spécifiques qui sont construites mais révélées, présentes dans les objets mais médiatisées par la raison subjective, non intentionnelles mais révélées par la réflexion critique. Particulièrement importante était leur idée que les constellations sont en fait des arrangements existants qui doivent néanmoins être arrangés. Pour que ces entités particulières éclairent les problèmes, elles doivent être à la fois objectives et subjectives. C'est seulement *après* ils ont été créés par une imagination critique que le créateur peut découvrir et reconnaître comme réelles les relations qu'il a forgées en pensant ensemble à des idées, des lieux, des peuples apparemment disparates.

FreedomTime tente de découvrir et de construire des constellations à travers lesquelles explorer des connexions non évidentes à travers les frontières géographiques conventionnelles et les époques historiques. Ceux-ci incluent ceux reliant Césaire, Senghor, Benjamin, Bloch, Adorno, Hannah Arendt, Albert Camus et John Dewey; L'émancipation humaine de Marx, le mutualisme de Proudhon et le fédéralisme de Senghor et Césaire; Le programme d'abolition de Césaire d'après-guerre

l'intégration, la vision utopique de Victor Schoelcher de l'abolition des esclaves en 1848 et la tentative de Toussaint Louverture en 1801 de créer une fédération constitutionnelle avec la France impériale; La solidarité rédemptrice de Senghor, l'engagement d'Emmanuel Levinas et de Jacques Derrida pour l'hospitalité et les efforts contemporains pour instituer le droit cosmopolite et la démocratie mondiale.

Césaire et Senghor étaient particulièrement attentifs à la relation complexe entre la politique et le temps. Ils ont exploré séparément comment les héritages hérités peuvent animer les initiatives actuelles et comment les actes actuels peuvent libérer le potentiel non encore réalisé sédimenté dans les objets réifiés. Alternativement, ils étaient chacun concernés par le caractère prolptique de la politique, qui cherchait à faire émerger des mondes inexistantes en agissant comme si un avenir inimaginable était à portée de main. Leur sensibilité à la politique du temps et à la temporalité de la politique attire l'attention sur des relations merveilleuses mais réelles qui impliquent souvent des époques, des lieux, des peuples et des idées disparates, des relations auxquelles les historiens devraient s'occuper directement.

Bien que *Temps de liberté* se concentre principalement sur l'ouverture d'après-guerre, il tente également de tracer une constellation entre cette période et les moments antérieurs de transition d'époque lorsque l'autodétermination et l'émancipation coloniale sont devenues des problèmes publics (c'est-à-dire les années 1790 et 1840) et de même entre l'ouverture d'après-guerre et notre conjoncture contemporaine. Mon examen des programmes de décolonisation de Senghor et du Césaire va donc en arrière et en avant depuis le point d'appui de l'après-guerre, analysant leur relation consciente avec leurs prédécesseurs qui croyaient également que l'émancipation coloniale non nationale pourrait créer les conditions d'une véritable autodétermination. Ceux-ci comprenaient Schoelcher et Louverture, ainsi que Marx et Proudhon. Mais cette étude envisage aussi de la période d'après-guerre vers un avenir que Césaire et Senghor anticipaient ³⁰

Les transformations structurelles ont détruit l'ordre d'après-guerre créé par la décolonisation et contre lequel Césaire et Senghor ont cherché des arrangements alternatifs. Ces changements rendent leurs travaux à nouveau lisibles et politiquement résonnants dans la mesure où ils ont anticipé et abordé nombre des difficultés conceptuelles et empiriques auxquelles la démocratie à l'ère de la mondialité doit maintenant faire face. Notre présent politique est caractérisé par des questions et des propositions qui ont circulé dans l'immédiat après-guerre - autonomie, autogestion, pluralisme juridique, multiplicité culturelle, souveraineté désagrégée et fédéralisme. Les initiatives politiques de Césaire et Senghor parlent ainsi des mouvements actuels parmi les Africains francophones et les Antillais pour réinventer et renégocier leur

relations avec la France, l'Union européenne et la communauté internationale. Ils résonnent également avec les efforts déployés aujourd'hui par des universitaires, des militants et des avocats internationaux pour façonner de nouveaux cadres pour la démocratie postnationale, le droit cosmopolite et la politique planétaire.

Cette étude, qui, malgré sa longueur, je la considère comme un essai, se veut également une enquête sur la politique du temps, en accordant une attention particulière au fait qu'une époque historique donnée peut ne pas être identique à elle-même et que les temps historiques peuvent se brouiller et s'interpénétrer.³¹ Et il examine les façons inopportunes dont les gens agissent comme s'ils existaient ou pouvaient aborder une époque historique qui n'est pas la leur, que ce soit stratégiquement ou inconsciemment. De telles connexions ne peuvent être appréhendées que de manière abstraite; ils ne peuvent pas être indiqués ou documentés de manière empirique traditionnelle. Traverser entre passé et présent nécessite donc un certain mouvement entre les niveaux d'analyse empirique et abstrait. Identifier et façonner des «constellations historiques» est une manière d'écrire une «histoire du présent» qui est liée à la stratégie plus familière de production de généalogies, mais distincte de celle-ci. *Temps de liberté* travaille ainsi simultanément pour élaborer des contextes, tracer des lignes de descente et construire des constellations.

Un précédent et point de référence pour cette étude est le livre important de l'anthropologue David Scott *Conscripts de la modernité*, ce qui remet fortement en question les orthodoxies nationalistes de la pensée anticoloniale et exige que les savants s'occupent directement de la temporalité historique en tant que problème analytique et politique. Scott soutient que «moralement et politiquement, ce qui devrait être en jeu dans l'enquête historique est une évaluation critique du présent lui-même, et non la simple reconstruction du passé». ³² Concernant la persistance non examinée de certaines questions de recherche anticoloniales qui étaient autrefois formulées par CLR James pour un avenir désormais indisponible, il met en garde les chercheurs d'aujourd'hui: «la tâche qui nous attend n'est pas simplement de trouver de meilleures réponses. . . à des questions existantes - comme si [elles] étaient intemporelles », mais de réfléchir à« si les questions auxquelles nous avons demandé dans le passé de répondre continuent d'être des questions auxquelles il vaut la peine d'avoir des réponses. ³³ *FreedomTime* accepte cette invitation urgente à repenser l'histoire - y compris nos histoires sur le colonialisme et nos méthodes pour aborder le passé - en relation avec les exigences de notre présent politique.

Dans les chapitres suivants, je développe une compréhension différente de la notion provocatrice de «futur passé» que Scott adapte de l'historien Reinhart Kosellek. ³⁴ Pour Scott, le rêve de souveraineté nationale de l'anticolonialisme révolutionnaire est devenu un passé futur historiquement dépassé et politiquement obsolète après avoir échoué à garantir la liberté politique des peuples colonisés et ne peut plus animer de manière significative des projets d'émancipation dans notre radicalement transformé.

conditions. Je ne suis pas principalement concerné par les futurs dont la promesse s'est évanouie après une mise en œuvre imparfaite ni par ceux qui correspondaient à un monde, ou à des espoirs, qui n'existent plus, mais plutôt avec des futurs qui ont été imaginés mais qui ne se sont le potentiel d'émancipation non réalisé peut maintenant être reconnu et réveillé comme un héritage durable et vital.

DEUX Situer Césaire: *Éveil antillais et rédemption mondiale*

Je crois que ce que l'on doit faire en tant que Noir américain, c'est prendre l'histoire des Blancs, ou l'histoire écrite par des Blancs, et tout revendiquer - y compris Shakespeare - James Baldwin

Le problème de la liberté

Les populations de la Martinique et de la Guadeloupe envisagent la décolonisation en relation avec la riche histoire des ouvertures et des saisies qui ont caractérisé les actes successifs d'émancipation des Antilles françaises. En 1794 et 1848, l'abolition avait libéré une population noire non seulement *de* esclavage mais *pour* de nouveaux régimes de domination coloniale dont ils auraient alors du mal à s'émanciper.

Marx a identifié ce caractère à double face de la liberté moderne - *de* contraintes féodales et *pour* l'exploitation économique - dans son récit du développement du capitalisme au début de l'Europe moderne. La libération de la domination politique directe (dans laquelle la position dans une hiérarchie sociale déterminait le statut juridique) a permis une domination sociale indirecte (dans laquelle l'équivalence juridique fondait la stratification sociale, opérant à travers la production de valeur par un travail formellement libre). 1 Pour Marx, le capitalisme était un système de compulsions socialement ancrées présumant et produisant une certaine liberté individuelle; dans la société bourgeoise, les processus aliénants opéraient dans et à travers le domaine supposé «libre» de la société civile, tandis que les formes réelles de liberté, d'égalité et d'universalité étaient abstraites de la vie sociale quotidienne et restreintes à un état réifié aliéné du peuple au nom duquel il existait. Marx a donc mis en garde contre la confusion *l'émancipation politique*, qui a permis à la société de devenir

Royaume hobbesien de compétition animale entre les individus atomisés, avec *l'émancipation humaine*, ce qui exigerait l'abolition de la distinction même entre l'État et la société civile. Ensuite, des formes abstraites d'égalité et d'universalité pourraient être réclamées à l'État libéral et réalisées concrètement dans les relations sociales quotidiennes des gens. ²

Marx a souligné le caractère historiquement spécifique des arrangements capitalistes en décrivant la difficulté d'établir un système de travail salarié gratuit dans les colonies américaines, étant donné la faible densité de population et les vastes réserves de terres publiques disponibles. Sans l'esclavage, les cultivateurs indépendants pourraient facilement résister à l'intégration dans les marchés du travail modernes. Les États devraient alors inciter les producteurs autonomes à agir comme des travailleurs «libres». ³ Thomas Holt illustre ce «problème de liberté» dans son étude historique de la Jamaïque coloniale. ⁴ Il montre comment, après l'abolition de l'esclavage par la Grande-Bretagne en 1833, l'État colonial a contraint les populations «libres» à accepter les conditions non naturelles du travail salarié des plantations, indiquant ainsi comment l'émancipation a marqué le début d'une forme moderne de racisme colonial et d'expropriation dont les esclaves affranchis devraient se libérer. ^{se}

Une dynamique similaire liant abolition et domination est apparue des décennies plus tard dans les luttes dans la région la plus caribéenne des États-Unis. *après* la proclamation d'émancipation de 1863. *Reconstruction noire* (1935), WEB DuBois démontre comment une alliance contingente d'industriels du Nord, d'abolitionnistes et de Noirs libérés contre une oligarchie de plantation vaincue a créé les conditions de «l'expérience du sud» qui «aurait pu ouvrir la voie à une révolution sociale américaine». ⁵ En confisquant la terre et en redistribuant la richesse, le Freedman's Bureau du gouvernement a contesté le fondement juridique de la propriété. Mais les pauvres blancs du sud ne pouvaient pas reconnaître leur intérêt commun avec les travailleurs noirs libres et alignés avec leurs adversaires planteurs, ce qui a abouti à une «contre-révolution de la propriété» qui a privé les travailleurs blancs de leurs droits et a laissé l'oligarchie des planteurs affaiblie réaffirmer son règne violent sur les noirs du sud libérés. DuBois écrit que «le monde a pleuré» alors que la «dictature progressiste du travail» a été remplacée par une «dictature du capital» oppressive au service d'une ploutocratie corporative qui «a assassiné la démocratie aux États-Unis». ⁶

Trois ans après *Reconstruction noire*, CL R James publie *Les Jacobins noirs*, qui a également exploré comment l'émancipation pourrait soulever plutôt que résoudre le problème de la liberté. ^{sept} Après avoir mené une révolte d'esclaves réussie à Saint-Domingue, Toussaint Louverture avait besoin d'équilibrer les libertés individuelles des esclaves affranchis contre la stricte discipline du travail nécessaire à une économie toujours dépendante de la production des plantations. Croyant que seule l'autonomie économique

pourrait protéger la fragile liberté de la population contre l'ingérence étrangère, Toussaint a calculé que la paix et la liberté exigeaient la surveillance répressive de la dictature militaire en coopération avec des planteurs blancs sympathiques. Cette difficulté de concilier la souveraineté territoriale (contre les États et le capital étrangers) avec la souveraineté populaire (contre une élite autocratique postémancipation) a remis en cause les régimes successifs après la création d'un État haïtien indépendant le 1^{er} janvier 1804. ⁸ Laurent Dubois retrace cette lutte persistante à Haïti entre un État répressif, soucieux de protéger sa souveraineté territoriale, sa position internationale et sa viabilité économique, et des masses paysannes engagées dans des soulèvements réguliers contre toute ingérence dans leur autonomie locale et leur autosuffisance agricole. ⁹

Entre les années 1790 et 1840, Haïti a également servi d'écran projectif aux peurs et aux espoirs des planteurs, des États coloniaux, des puissances impériales et des masses asservies en Europe, aux États-Unis et dans les Caraïbes. ^{dix} Le spectre d'Haïti rappelait aux Blancs que le soulèvement révolutionnaire aux Antilles était une possibilité toujours présente. Elle a confirmé l'argument abolitionniste selon lequel l'émancipation immédiate et totale ne conduirait pas à l'anarchie sociale. Mais il a également souligné le fait que l'indépendance nationale et la souveraineté des États ne protégeraient pas nécessairement un peuple «libre» de l'appauvrissement économique, de l'instabilité politique, de l'insécurité territoriale et de l'isolement international, sans parler de l'ingérence financière et militaire des puissances étrangères.

Ce drame d'attentes déçues s'est déroulé à travers les Antilles françaises à travers des cycles d'insurrection populaire, de réforme constitutionnelle et de réaction de l'État cherchant à circonscrire le sens et la substance de diverses émancipations. La décision de 1794 de l'Assemblée nationale d'abolir l'esclavage n'était pas une initiative républicaine; il a été contraint par l'insurrection révolutionnaire de Saint-Domingue. ¹¹ En Guadeloupe, l'abolition a précédé un système d'émancipation progressive et de liberté restreinte qui contraignait les affranchis à continuer à travailler sur leurs anciennes plantations. ¹² En mai 1802, après une invasion ratée visant à restaurer l'autorité française à Saint-Domingue, Napoléon rétablit l'esclavage dans les autres colonies antillaises. Il ne fut totalement aboli qu'à la révolution de 1848 lorsque, dans le contexte de l'insurrection qui se déroulait en Martinique, Victor Schoelcher contraignit le gouvernement provisoire de Paris à décréter la fin immédiate et inconditionnelle de l'esclavage. *contre* les souhaits de la plupart des républicains métropolitains. ¹³ Mais comme en Jamaïque, cette émancipation a inauguré une ère de domination coloniale basée sur l'exploitation du travail «libre» d'une population racialisée. Entre 1850 et 1940, la Guadeloupe et la Martinique ont connu des insurrections périodiques contre l'oppression économique du vieux blanc

plantocratie (*békés*) et les nouveaux employeurs capitalistes. Les luttes de pouvoir ont également persisté entre les dirigeants municipaux élus et les représentants non élus du gouvernement métropolitain qui dirigeait des citoyens nominaux comme un État colonial.¹⁴

Compte tenu de cette longue histoire d'émancipation et de forclusion, les acteurs antillais après la Seconde Guerre mondiale ont abordé la perspective de la décolonisation en pensant que la liberté était un problème sans solution toute faite. Par conséquent, ce serait une erreur de notre part de traiter les demandes d'indépendance nationale comme un indice de l'engagement des Antilles à l'autodétermination. Nous devrions plutôt nous demander comment les Antillais à ce moment-là ont compris le sens de l'autodétermination.

Situer Césaire

L'approche distinctive d'Aimé Césaire du problème de la liberté entre 1946 et 1960 a été anticipée dans ses écrits de guerre dans le journal *Tropiques*. Mais pour comprendre ses initiatives, il faut d'abord repenser les récits hérités de cette figure emblématique, souvent eux-mêmes des artefacts de la période historique et des processus qu'ils prétendent expliquer. Un exemple paradigmatique est fourni par le romancier martiniquais Raphaël Confiant, qui condamne Césaire pour avoir «trahi» ses héritiers en commettant le «péché originel». . . d'assimilation » lorsqu'il a parrainé la loi de 1946 qui a transformé les colonies antillaises en départements de l'État français.¹⁵ Confiant attribue le soutien de Césaire à la départementalisation à son aliénation culturelle et à sa haine de soi en tant que membre de la *petite bourgeoisie noire*,

qu'il rejette comme descendants des «esclaves de la maison». ¹⁶ Il conclut que «le refus viscéral de Césaire de toute idée d'indépendance» lui fait «douter que Césaire aime le pays de la Martinique (et des Antilles) d'un amour charnel». ¹⁷

Tous les détracteurs de Césaire n'ont pas condamné de manière aussi absolue son soutien à la départementalisation.¹⁸ Mais la logique sous-jacente de Confiant, identifiant l'intégration à l'aliénation et le nationalisme à l'émancipation, a longtemps guidé les évaluations critiques et politiques de Césaire. De nombreux chercheurs ont partagé l'incapacité de Confiant à réconcilier «l'écart béant qui existe entre la radicalité de la

Discours sur le colonialisme et l'extrême modération des revendications et des pratiques politiques [de Césaire d'après-guerre].¹⁹ Les commentateurs essaient souvent de surmonter cette tension supposée en séparant ce qui est considéré comme ses écrits radicaux et sa poésie militante de sa politique apparemment coopérative.²⁰ Mais cette tendance à la scission découle de l'hypothèse erronée selon laquelle l'anticolonialisme doit être orienté vers l'indépendance nationale.

Un point de départ différent reconnaîtrait que l'émancipation pose un véritable problème sans solution évidente. Il y a eu des tensions au sein et entre les différents aspects des initiatives d'après-guerre de Césaire. Mais une fois que nous définissons

la logique politique qui oppose la départementalisation à la décolonisation, il devient plus facile de reconnaître les relations sous-jacentes entre l'écriture anticoloniale de Césaire et ses initiatives législatives, son esthétique et sa politique, ses désirs et ses actes. Et ce qui est souvent traité comme un problème - que Césaire n'était pas nationaliste - devient une opportunité - de reconsidérer les hypothèses enracinées concernant l'héritage de Césaire, l'anticolonialisme plus généralement, l'après-guerre et le sens même de l'autodétermination.

Revisiter Césaire nous oblige à reconnaître qu'il a développé une *pragmatique* relation avec l'émancipation coloniale et la liberté politique.²¹ Je ne parle pas de la volonté des modérés politiques de compromettre les principes pour parvenir à quelque chose plutôt qu'à rien. Je n'utilise pas non plus le pragmatisme comme synonyme d'opportunisme et de réalisme ou d'antonyme pour utopisme et idéalisme. Au contraire, je l'utilise philosophiquement pour signaler une approche antifondée, non dogmatique et expérimentale de la vérité et de la politique qui refuse les certitudes a priori toutes faites sur les meilleurs moyens d'atteindre des fins souhaitables.²² Dire que le pragmatiste se concentre sur ce qui fonctionne ne veut pas dire que le pragmatiste se contente de ce qui peut être obtenu ou est prêt à faire des compromis sur des fins, mais qu'il ou elle ne présuppose pas la voie nécessaire pour atteindre une fin donnée. Le pragmatisme de Césaire, qui refuse de fétichiser les moyens mais ne perd jamais de vue les fins, est non seulement conforme aux principes éthiques et aux idéaux utopiques, mais leur est dialectiquement lié.²³ Cela a résonné avec l'observation de John Dewey selon laquelle la politique est «une question de découvrir la chose particulière qui doit être faite et la meilleure façon, dans les circonstances de le faire». ²⁴ Pour lui, «toutes les propositions d'action sociale» doivent être considérées comme des «hypothèses de travail, et non comme des programmes à respecter et à exécuter de manière rigide. . . expérimental . . . sujet à une révision rapide et flexible à la lumière des conséquences observées. ²⁵

À la lumière des orthodoxies politiques produites par l'ordre ColdWar, la politique d'après-guerre de Césaire peut maintenant apparaître complaisamment prosaïque (pratique, modérée, réformiste) par rapport à sa poétique insurgée. Mais son esthétique suggère que nous lisons dans sa poésie multiple une mise en garde contre le traitement présumé de ses actes politiques comme évidents ou unidimensionnels. Plutôt que de se demander pourquoi ce poète anticolonial incendiaire a «échoué» à réclamer l'indépendance, peut-être devrions-nous nous demander pourquoi il considérait la départementalisation comme un acte anticolonial créatif.

Occupation tropicale

L'orientation épistémologique de Césaire était également pragmatique; il se méfiait des approches a priori de la connaissance et de la vérité, qu'elles soient idéalistes ou matérialistes. À la fin des années 1930, alors qu'il étudie à Paris, Césaire participe à des chevauchements

cercles sociaux issus d'étudiants coloniaux expatriés, d'une sphère publique noire transnationale et de l'avant-garde littéraire. Ce sont les espaces à partir desquels et par rapport auxquels il a contribué à façonner le projet culturel et politique qui allait devenir connu sous le nom de Négritude. Cette dernière visait à refaçonner la France impériale comme une société plurielle au sein de laquelle la particularité culturelle et l'universalité politique pourraient être conciliées.²⁶ Césaire s'est profondément engagé dans des écrits sur la culture et l'histoire de la diaspora africaine, afro-américaine et noire, avec des variétés de critiques anticoloniales et avec divers courants d'esthétique moderniste, de philosophie vitaliste et de théorie culturelle.

À partir de 1936, Césaire a condensé ces expériences et orientations de l'entre-deux-guerres en un premier chef-d'œuvre, *Carnet d'un retour sur ma terre natale*,²⁷

à la fois le point culminant esthétique de la négritude de l'entre-deux-guerres et une remise en question radicalement autoréflexive de ses hypothèses et objectifs fondamentaux. Contrairement à sa lecture habituelle, ce poème exorbitant n'était ni une simple transcription de la subjectivité noire ni une allégorie de la prise de conscience raciale. Il a plutôt mis en scène un ensemble de dilemmes impossibles concernant le racisme colonial, l'aliénation et l'émancipation.²⁸ Le *Carnet*, dont la forme est aussi complexe et auto-interrompante que son contenu, souligne les dangers de traiter les textes de Césaire comme contenant des propositions et des prescriptions directes, comme si sa critique clairvoyante de l'actuel était séparable de sa conjuration sombrement lyrique du possible. C'est un exemple fort de ce que Césaire qualifiera plus tard de «savoir poétique», un processus de compréhension esthétique qui va au-delà des oppositions faciles entre forme et contenu, pensée et action, art et politique, universalisme et particularisme, liberté et nécessité, volonté subjective et les contraintes objectives.

Césaire a composé le *Carnet* tout en étudiant la littérature anglaise à l'École Normale Supérieure. Il a échoué le *agrégation* mais a rédigé une thèse de maîtrise intitulée «Le thème du Sud dans la poésie négro-américaine des États-Unis». En décembre 1939, il revient en Martinique avec sa femme Suzanne et son jeune fils Jacques pour enseigner au Lycée Schoelcher de Fort-deFrance, son alma mater. Il n'avait que vingt-six ans, mais ses cours de littérature grecque, latine et française moderne ont catalysé une jeune génération d'intellectuels antillais, dont Frantz Fanon, Édouard Glissant, le romancier Georges Desportes et Marcel Manville, un partisan de longue date de la Martiniquaise. indépendance.²⁹ Glissant rappelle que Césaire a fait découvrir aux élèves les œuvres de Lautréamont, Rimbaud et Malraux.³⁰ Césaire rapporte que ses points de référence cruciaux comprenaient également Mallarmé, Baudelaire, Claudel, Nietzsche et l'ethnologue allemand LeoFrobenius ainsi que LangstonHughes, Countee Cullen et Claude McKay.³¹ Fanon raconte que l'appel de Césaire

que les étudiants reconnaissent leur héritage africain était si contraire aux normes antillaises que son enseignement «a créé un scandale» et ses collègues le croyaient souffrir d'un certain «délire». ³²

Césaire passa la guerre en Martinique, fermée du reste des Caraïbes par un blocus naval américain de facto. La colonie était gouvernée par l'autoritaire amiral Georges Robert, loyaliste de Vichy, qui cherchait à introduire la Révolution nationale de Marhsal Pétain aux Antilles en remplaçant les élus noirs au Conseil général par ses propres élus blancs. ³³ En outre, des milliers de marins français blancs étaient confinés à Fort-de-France, alimentant l'hostilité raciale dans toute la ville.

Dans ces conditions, Aimé, avec sa femme et leur ami René Ménéil, tous deux également enseignants au lycée, fondent *Tropiques*, la revue légendaire de philosophie, de critique, de poésie, d'ethnologie, d'histoire et de politique d'avant-garde dont onze numéros parurent entre 1941 et 1945. ³⁴ Comme les cours de Césaire,

Tropiques conjugué spécificité antillaise au modernisme européen. Comme son *Carnet*, cette revue était moins intéressée à critiquer l'universalité moderne du point de vue de la particularité noire qu'à refigurer la relation entre universalité et particularité en façonnant un modernisme antillais original à la fois enraciné et cosmopolite. Des articles sur la flore, la faune et les contes martiniquais et la littérature et la culture antillaises ont été publiés aux côtés de pièces sur Péguy, Alain, Breton, Mallarmé et Lautréamont, ainsi que des poèmes et des manifestes esthétiques de Césaire et de ses collègues.

RenéMénéil s'est rappelé plus tard que le public de *Tropiques* était composé presque entièrement d'étudiants locaux. La répression gouvernementale les a empêchés de mentionner Marxisme ou de critiquer directement l'État de Vichy. ³⁵ Néanmoins, expliqua plus tard Césaire, «la situation devenant de jour en jour plus insupportable, nous devions prendre de plus en plus de positions politiques». ³⁶ En mai 1943, après la parution de six numéros, Suzanne fut informée par les autorités que toute publication ultérieure serait interdite. Le directeur des services d'information l'a qualifié de «revue révolutionnaire, raciale et sectaire» rédigée par des fonctionnaires ingrats et antipatriotiques de l'État français qui «empoisonnaient les esprits, semaient la haine et détruisaient la morale». ³⁷ Il a admis qu'il avait à l'origine supposé qu'une revue consacrée à l'identité antillaise favoriserait un «régionalisme vigoureux [et] désirable» fondé sur la conviction pétainiste qu'une «centralisation excessive, une maladie dont toutes les provinces françaises ont souffert, menaçait d'étouffer la [vraie] personnalité, et de se substituer. car c'est un être conventionnel et uniforme, pour tuer l'art et tarir la source de la vérité. ³⁸

Dans une lettre de réponse, les éditeurs de *Tropiques* a dénoncé cette hypothèse culturaliste selon laquelle l'identité régionale et l'identification raciale étaient synonymes de

antirépublicanisme réactionnaire. Déclarant que « nous ne parlons pas la même langue [que vous] », ils ont invoqué l'esprit révolutionnaire de Racine, Zola, Hugo, Rimbaud, Lautréamont, Toussaint Louverture, Claude McKay et Langston Hughes.³⁹ Cette ambition de défier le racisme et de racheter l'Europe en récupérant les traditions critiques submergées *dans* une histoire française aux multiples facettes dans laquelle les Antilles avaient joué un rôle essentiel caractérisait la nouveauté de

Tropiques. Après la fin de l'administration Robert en juin 1943, la revue reprend sa publication. Des numéros ultérieurs ont critiqué plus directement l'idéologie de Vichy, dénoncé la complicité de l'Église catholique avec l'occupation et appelé à une nouvelle quatrième République.

Vision prophétique: réveil antillais, rédemption mondiale

Tropiques est souvent rappelé soit comme un journal axé sur la récupération martiniquaise de l'identité noire authentique, soit comme un avant-poste à l'étranger du surréalisme international. Chaque caractérisation contient un grain de vérité, mais ce sont précisément les alternatives que les éditeurs de la revue espéraient surmonter. L'éditorial inaugural de Césaire appelait à un réveil culturel en Martinique qui, comme dans le *Carnet*, il a qualifié de « terre stérile et muette » marquée par l'absence et le silence: « Pas de ville. Pas d'art. Pas de poésie. Pas de vraie civilisation. »⁴⁰ Cette situation était « une mort plus terrible que la mort, où les vivants errent [*dérivent*] » Et les graines culturelles sont semées en vain. Contre cette obscurité croissante, « nous sommes ceux qui disent *non* dans l'ombre. L'objectif de *Tropiques* était de créer la « vraie civilisation » à travers la « projection de l'homme sur le monde; une modélisation du monde par l'homme. »⁴¹ Non seulement visant à déclencher une renaissance régionale en affirmant la particularité antillaise, mais à projeter un modèle d'humanité sur la scène mondiale dans une perspective antillaise, a déclaré Césaire, « le temps est passé pour parasiter le monde. Maintenant, il s'agit plutôt de le sauver »; « La terre a besoin. . . le plus humble. . . [pour] créer une nouvelle lumière dans le monde. »⁴²

Les « Fragments d'un poème » de Césaire, paru dans le premier numéro de *Tropiques*, concrétise cette vision de l'humanisme antillais au service de la rédemption mondiale.⁴³

Il est rempli de figures d'une plénitude délirante, d'une auto-oblitération extatique et d'une réconciliation transcendante.

Alors que tout était en train de mourir,

J'ai fait. J'ai grandi - aussi grand que le monde - et ma conscience plus large que

la mer!

Dernier soleil.

J'explose. Je suis le feu, je suis la mer.

Le monde se dissout mais je suis le monde. [. . .]

et ici nous sommes pris dans le ruissellement

primordial tourbillonnant sacré

au deuxième début de tout. [. . .]

Le tout possible à portée de main.

Rien d'exclus. 44

Ces images pourraient être interprétées comme signifiant une réconciliation primordiale, pour le poète et à travers la poésie, de la parole et du monde, du langage et de l'être, de soi et du cosmos, qu'elle soit figurée comme un retour à un état primitif de plénitude préverbale ou prérelative ou comme anticipant un avenir. état de réconciliation utopique. Mais ce processus ne doit pas être compris comme une expression de «la réalité originelle de l'Africain» qui «affirme l'invulnérabilité de soi». 45 Plutôt qu'une description du retour culturel ou une projection de souveraineté subjective, nous pouvons lire ces versets comme signalant les potentialités de dépassement de soi qui inhérent au monde donné des apparences. Ils se manifestent comme une «connaissance poétique» par laquelle, à travers des images surréalistes plutôt que des concepts logiques, le locuteur cherche à transcender les oppositions conventionnelles entre sujet et objet, soi et univers, humanité et nature, microcosme et macrocosme, éveil et rêve, existant et transcendant, passé et futur . En écrivant «Tout le monde a vécu des crachats par intermittence», il propose des passés vitaux persistants dans un présent multiplicité.

Ce souci prophétique de la vision future est souligné par l'utilisation par Césaire d'une épigraphe (omise dans la dernière version publiée) de Rimbaud: «Je dis qu'il faut être visionnaire [*voyant*], se rendre clairvoyant [*voyant*]. » 46 Cette identification du poète comme voyant qui évoque un nouveau monde est reprise dans les vers de conclusion du poème:

La fin!

[. . .]

et je parle

et ma parole est la paix

et je parle et ma parole est terre et je

parle

et

Joie

éclate sous le nouveau soleil

... le temps glisse

[...]

et la terre respirait sous la gaze des brumes [...]

Son sommeil s'est détaché comme un goyave d'août sur des îles

vierges assoiffées de lumière

Ces images de réconciliation impliquent un retour à la jeunesse du monde, un équilibre prémoderne harmonieux. Mais ils peuvent aussi renvoyer à la révolution (culturelle) à venir que Césaire préfigure et *Tropiques* envisage. De telles images d'éveil et d'illumination sont à la fois anciennes et contemporaines, terrestres et transcendantes. Que ce poème soit une charte cosmopolite pour les possibilités futures et pas simplement une retraite dans l'être ou la culture primordiale est évident dans sa dernière ligne: «mon oreille au sol, j'ai entendu Tomorrowpass. C'est la voix prophétique de la clairvoyance poétique. Plutôt que de pleurer un passé perdu, il anticipe un avenir alternatif que ce réveil antillais pourrait aider à évoquer, signalant non seulement la fin de la domination coloniale mais l'inauguration d'une nouvelle humanité qui a retrouvé son rapport poétique au savoir et à la vie, celui qui a reconjugué la relation entre les histoires douloureuses et les mondes possibles, une relation qui a réconcilié les dimensions humaine, naturelle et surnaturelle de la vie.

Tropiques était animée précisément par ce souci de l'esthétique (antillaise), de l'humanité et de l'avenir. Suzanne Césaire, par exemple, a repris le concept de *païdeuma*, développé par Leo Frobenius pour décrire la force vitale impersonnelle qui agit sur les humains à travers la culture pour créer des civilisations. Alors que l'ethnologue allemand l'utilisait pour faire une distinction réductrice entre les civilisations «éthiopienne» et «hamitique»,⁴⁷ Suzanne soutient que la modernité du capitalisme, de l'impérialisme et des guerres catastrophiques a également permis «l'éruption [*éclatement*] d'un nouveau [type de] sentiment de vie [*sentiment de la vie*]. ... un nouveau jaillissement du Païdeuma. ... dont nous ne pouvons pas encore être pleinement conscients, dont la véritable signification nous reste encore cachée.⁴⁸ Faisant écho à l'appel d'Aimé pour que les poètes deviennent des voyants, elle déclare que «le rôle de l'homme. ... est de se préparer. ... pour vivre cet autre avenir. La tâche des Martiniquais n'est pas seulement «d'oser se connaître», mais «d'oser demander qui ils veulent être». ⁴⁹

Suzanne a ainsi tenté de conjuguer l'éveil antillais avec un humanisme révolutionnaire médiatisé par l'imagination poétique. «Nous pensons que notre époque troublante fera éclater un fruit mûr. ... sur cette paisible terre ensoleillée,

la formidable et inéluctable pression du destin [*destin*]. . . a couvert le monde entier de sang, pour lui donner, demain, son nouveau visage. ⁵⁰ La poésie surréaliste, croyait-elle, avait un pouvoir créatif unique pour libérer les individus, émanciper les peuples et fonder l'émancipation humaine. ⁵¹ Il représentait «la liberté de fabriquer et de défaire». Dans celui-ci «l'espace est aboli. . . passé, présent et futur sont fusionnés [*confondus*]. . . [et] nous vivons dans cet état indivis qui nous permet de retrouver la plénitude et la signification du moment. ⁵² De cette manière, «le poète devient prophète» en traçant «les itinéraires d'hier et les itinéraires de demain. . . où l'homme libéré des chaînes de la durée [*la durée*] et extension [*l'étendue*] par l'omnipotence [*toute-puissance*] de poésie, voit clairement. . . dans son passé qui est en même temps son avenir. ⁵³ La poésie permet ainsi une «connaissance totale» à travers laquelle les «esprits clairvoyants» sont capables de reconnaître la simultanéité du passé, du présent et du futur. ⁵⁴

Pour Suzanne, cette poétique clairvoyante pouvait surmonter l'éventail appauvri des fausses alternatives qui avaient longtemps emprisonné la pensée et l'être modernes. Le surréalisme, par exemple, permettrait à l'homme «d'agir enfin pour transcender les antinomies sordides existantes: noirs-blancs, européens-africains, sauvages civilisés. . . . Purifié des stupidités coloniales. ⁵⁵ La poésie en tant que moyen d'émancipation collective ne fonctionnerait pas simplement pour s'opposer aux colonies noires ou séparées de l'Europe, mais pour créer un monde dans lequel ces distinctions n'auraient plus de sens. Elle considérerait les peuples d'origine africaine comme des avant-gardes dans cette lutte: «Des millions de mains noires, à travers les cieux furieux de la guerre mondiale, seront soulevées contre leur horreur. Libéré d'une longue torpeur somnolente [*engourdissement*], le plus privé de tous les peuples ressuscitera des champs de cendres. ⁵⁶

De même, dans le premier numéro de *Tropiques*, René Ménil invoque Nietzsche pour distinguer entre une «sphère d'érudition» stérile, simple forme sans contenu vivant, et «la sphère de l'art réel», création ancrée dans l'expérience réelle, issue de collectivités vivantes, et exprimant la singularité culturelle. ⁵⁷ Il a également appelé les Antillais à surmonter l'aliénation à travers un art enraciné et vital qui exprimerait «la vie originelle que nous menons et qui nous mène. . . [nos] peurs et espoirs, désirs et passions, actes et rêves, tristesse et joie, uniques au monde. » ⁵⁸ Mais plutôt que de fétichiser la singularité antillaise, Ménil a appelé à un art situé qui «exprime l'universel à travers l'expression de l'homme individuel, enraciné dans son provincial [*villageoise*] existence. Et l'universalité est atteinte, non par la suppression des aspects les plus particuliers que le langage de l'artiste. ⁵⁹ La tâche des poètes antillais «qui veulent se reclasser [eux-mêmes] au sein de l'humanité» est «d'apporter à notre vie un contenu digne d'être universellement pris en considération». ⁶⁰ Ménil a cherché à ne pas critiquer (européen)

universalité du point de vue de la particularité (antillaise) mais pour surmonter cette antinomie par l'art exprimant *universalité concrète*. Comme il l'écrivait, «dans le concert impérial d'une culture commune, nous avons un son spécial à apporter que jusqu'à présent nous n'avons pas pu prononcer». ⁶¹

Comme Suzanne, Ménil s'intéresse à l'anticipation poétique: «les œuvres de l'imaginaire. . . annoncer notre meilleur avenir [*avenir*]. Le merveilleux. . . projets, aux confins du futur [*devenir*], une lumière qui perce l'obscurité. . . L'histoire [*conte*] est une prophétie. ⁶² Ménil ne suggère pas que l'art peut prédire l'avenir ou savoir quelles formes pourraient lui convenir, mais qu'il s'agit d'un acte performatif qui évoque des futurs, un appel qui appelle à l'être. En jazz, «[l]e 'musicien' ne sait pas, ne doit pas savoir, sa prochaine phrase, son prochain énoncé, la prochaine aventure, mais il avance, comme l'acrobate, sur la corde raide des circonstances. ⁶³ La politique pourrait être imaginée de la même manière comme un acte clairvoyant et un art d'improvisation dont la forme ne peut être connue à l'avance, mais doit se projeter vers l'avant même en s'adaptant dynamiquement à des circonstances en constante évolution. Pour Ménil, «notre tâche est de préparer l'arrivée du poète. . . qui créera ce que nous concevons. ⁶⁴ Il explique que «toute renaissance» dépend «du renouvellement d'un contenu enraciné dans les réalités humaines» ainsi que «d'une nouvelle forme» qui lui convient. ⁶⁵ Cependant, la renaissance créative est souvent mal reconnue «précisément parce qu'elle nie, par sa nouveauté, les anciennes formules». ⁶⁶

De tels termes auraient pu décrire les réponses ultérieures aux projets politiques de Césaire.

La poétique prophétique de Ménil concernait autant l'historicité que l'avenir. Rappelant aux lecteurs que chaque époque contient «toutes les instances précédentes de ce futur», écrit-il,

L'existence présente [*actualité*] d'un être est son présent [*présent*] mais ce présent est cet être même marqué par le signe temporel extrême de sa durée [*durée*]. Il n'existe donc pas, pour un être vivant, de contradiction irréconciliable entre son présent [*présent*] et son passé. . . de même, dans un milieu social, pas d'antinomie entre modernité et œuvres anciennes. ⁶⁷

Contestant la dichotomie simpliste entre tradition et modernité, il conclut: «Le poète n'est donc pas moderne en abandonnant ou en ignorant le passé, mais en dépassant dialectiquement les étapes de ce passé, c'est-à-dire par une négation simultanée et une conservation vivante de toutes les formes culturelles antérieures. » ⁶⁸ Ces formes cristallisent une multiplicité de passés durables qu'elles remplacent également. Comme les Césaires, Ménil considérait les actes créatifs comme entrelacés d'artefacts intempestifs et d'actes intempestifs avec des artefacts créatifs. Dans ce point de vue critique

Le cisme identifie les potentialités dans les formes héritées et met en œuvre les possibilités futures en inventant de nouvelles formes. «Telle est la nécessité de la poésie: tout le passé en soi. Telle est la liberté de la poésie: devant soi, l'avenir sans visage.⁶⁹ Cette ambition - pour les poètes prophétiques de conjurer une société future en récupérant des héritages qui persistent dans un présent disjonctif et en anticipant des formes qui lui conviendraient - a animé l'orientation de ces penseurs vers l'esthétique, l'épistémologie et la politique.

Connaissance poétique

En 1941, Césaire rencontre André Breton, arrivé en Martinique sur un bateau rempli d'intellectuels et d'artistes émigrés à la recherche des États-Unis, dont Claude Lévi-Strauss et le peintre cubain Wilfredo Lam. Breton a découvert le premier numéro de *Tropiques* dans la vitrine d'une librairie appartenant à la sœur de René Ménil; il proclame l'écriture de Césaire «un rayon de lumière». ⁷⁰ Césaire se souvient que la rencontre avec Breton a été un tournant «très important» pour lui en tant que poète, marquant «la fin de l'hésitation». ⁷¹ Césaire a caractérisé sa relation au surréalisme en termes de dialogue et de convergence plutôt que d'imitation ou de dérivation. Pendant cette période, Césaire a écrit les poèmes finalement rassemblés en *Les Armes Miraculeuses* (beaucoup publiés à l'origine dans *Tropiques*) et le poème sera retravaillé plus tard comme sa première pièce, une tragédie néoclassique intitulée *Et les chiens étaient silencieux*, dont le personnage central, The Rebel, incarnait un esprit de révolte absolutiste.

Tout aussi formateur fut un voyage en Haïti de mai à décembre 1944. Invité à servir d'ambassadeur culturel français par l'ami de Breton et confrère surréaliste Pierre Mabille, alors conseiller culturel de l'ambassade de France, ⁷² Césaire a enseigné à l'Université d'Haïti et a donné une série de conférences publiques. ⁷³ Il s'est rappelé plus tard qu'il s'était senti dépassé par l'exemple de mise en garde de «cette société terriblement complexe. . . . Surtout en Haïti, j'ai vu ce qu'il ne fallait pas faire! Un pays qui avait conquis sa liberté, qui avait conquis son indépendance, et que je savais plus misérable que la Martinique, une colonie française! . . . C'était tragique, et cela pourrait très bien arriver à tous les Martiniquais également. ⁷⁴ Si son voyage a provoqué un long engagement dans l'histoire mondiale de la révolution à Saint-Domingue, il a également démystifié davantage l'idée de souveraineté étatique comme un bien évident.

Le tripcoïne de Césaire s'est déroulé avec le Congrès International de Philosophie, du 24 au 30 septembre à Port-au-Prince. Organisée autour du thème «Problèmes de la connaissance», la conférence était présidée par le philosophe catholique Jacques Maritain. L'ethnologue Roger Bastide a présenté «The Sociological

Théorie de la connaissance » et WEB DuBois a écrit une lettre de soutien rappelant ses études passées avec des philosophes pragmatistes William James, George Santayana et Josiah Royce. ⁷⁵ Césaire, là en tant que délégué officiel du gouvernement français, a présenté son essai anti-kantien « Poésie et savoir ». ⁷⁶ Contrairement aux autres articles conventionnellement académiques, celui de Césaire a été écrit sous une forme poétique. Il a d'abord été publié dans le *Cahiers de Haïti* en octobre 1944 et réimprimé l'année suivante en *Tropiques*.

Dans l'essai, Césaire critique la raison instrumentale, non pour célébrer la folie ou la déraison, mais au service d'une forme de raison plus élevée qu'il appelle « connaissance poétique » et « vérité poétique ». ⁷⁷ Il suggère que « dans les premiers jours de l'humanité » l'homme était un « scientifique primitif » qui « découvrit dans la peur et le ravissement la nouveauté palpitante du monde. Attraction et terreur. Tremblements et émerveillement. Étrangeté et intimité. . . . C'est dans cet état de peur et d'amour, dans ce climat d'émotion et d'imagination que l'humanité a fait ses premières découvertes, les plus fondamentales et les plus décisives. ⁷⁸ Cette « connaissance enrichissante » a été progressivement remplacée par une connaissance scientifique « appauvrie », « pauvre et à moitié affamée », qui « énumère, mesure, classe et tue ». ⁷⁹ Mais l'ancienne forme de savoir n'a pas disparu; il persistait dans « les forces nocturnes de la poésie ». ⁸⁰

Césaire identifie « le fondement de la connaissance poétique » comme « une étonnante mobilisation de toutes les forces humaines et cosmiques ». Il écrit,

c'est avec tout son être que le poète aborde le poème. . . toute l'expérience vécue. Toute la possibilité. . . Et les contacts les plus extraordinaires: tous les passés, tous les futurs. . . Tout est convoqué. Tout attend. . . En nous, à tous les âges de l'humanité. En nous, toute l'humanité. Il est *univers*. . . Abandonnez-vous au mouvement vital, au créateur *élan*.

Abandon joyeux. . . un homme est le salut de l'humanité, un homme remet l'humanité dans le concert universel, un homme a uni l'épanouissement humain à l'épanouissement universel; cet homme est le poète. ⁸¹

C'est une vision vitaliste du rétablissement, de la réconciliation et du salut par la poésie. Mais si Césaire évoquait cette unité primordiale pour rejeter les formes modernes de rationalité instrumentale, ce n'était pas un rejet romantique de la modernité. La « connaissance poétique » représentait plutôt une modalité de savoir moderne à travers laquelle les antinomies modernes ne sont pas niées mais transcendées: « On y voit résolues - et par l'état poétique - deux des antinomies les plus angoissantes qui existent: l'antinomie de l'un et de l'autre, l'antinomie de Soi et monde. » ⁸² Il identifie ainsi le modernisme du XIXe siècle comme un « saut révolutionnaire dans le vide poétique » à travers lequel des figures comme Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé,

Apollinaire, Breton, Lautréamont et Freud ont retrouvé les anciennes intuitions de Lucrèce (qui «devine l'indestructibilité de la matière, la pluralité des mondes, l'existence de l'infiniment petit») et de Sénèque (qui «envoie des navires sur les traces de mondes nouveaux»).⁸³ Le «savoir poétique» de Césaire est une forme dialectique de savoir qui surmonte «les barrières. . . la loi d'identité, la loi de non-contradiction, le principe logique du milieu exclu. »⁸⁴

Son instrument épistémologique privilégié est le poétique *image*, qui contraste avec le jugement rationnel (kantien).⁸⁵ Il explique, «parce que l'image étend démesurément le champ de la transcendance et le droit de la transcendance, la poésie est toujours sur le chemin de la vérité. . . l'image dépasse à jamais [*dépasse*]

ce qui est perçu parce que la dialectique de l'image transcende les antinomies. . . . Quand le soleil de l'image atteint son zénith, tout redevient possible. . . . Les complexes maudits se dissolvent, c'est l'instant de l'émergence.⁸⁶

Césaire étend au temps lui-même cette capacité des images poétiques à transcender les antinomies appauvries des rationalistes philosophiques et des empiristes scientifiques.

Nous voilà . . . au cœur même de l'humanité, au creux de la destinée. Mon passé est là pour me montrer et me cacher son visage. Mon avenir est là pour me tendre la main. Des fusées fusent. C'est mon enfance en flammes. C'est mon enfance qui parle et me cherche. Et dans la personne que je suis maintenant, la personne que je serai se tient sur la pointe des pieds. Et ce qui émerge [sont]. . . des images héréditaires que seule l'atmosphère poétique peut remettre en lumière pour un décodage ultime. La connaissance enfouie des âges.⁸⁷

La connaissance poétique révèle ainsi comment passé et futur, héritage et destin, peuvent être contemporains l'un de l'autre. . . même s'il produit aussi une telle contemporanéité.

Les images poétiques de Césaire permettent une forme révolutionnaire de savoir qui perturbe l'ordre existant. Se référant à Rimbaud, déclare-t-il, «le résultat vous est connu. . . des mondes tordus, écrasés, déchirés, le cosmos rendu au chaos, ordre rendu au désordre, livré au devenir, partout l'absurde, partout l'incohérent, le démente.⁸⁸ Il explique,

il convient de parler de violence poétique, d'agressivité poétique, d'instabilité poétique. Dans ce climat de feu et de fureur qu'est le climat de la poésie, l'argent n'a pas de monnaie, les tribunaux ne prononcent pas de jugement, les juges ne condamnent pas, les jurés n'acquittent pas. Seuls les pelotons d'exécution savent encore comment exercer leur métier. . . . Les fonctions de police sont étranglées. Les conventions s'usent.⁸⁹

Césaire évoque ainsi une situation révolutionnaire poétiquement médiatisée dans laquelle les coordonnées conventionnelles de l'échange capitaliste, de la légalité constitutionnelle et de la démocratie parlementaire sont renversées. Pourtant, ce n'est pas simplement une vision apocalyptique de la catastrophe. «Et à la fin de tout ça! Qu'est-ce qu'il y a? Éche! Non, la vision éclatante de son propre destin. Et la vision la plus authentique du monde. »⁹⁰ La connaissance poétique traverse, ou déplace les humains à travers, un état de bouleversement violent vers une vision prophétique du destin, une vérité élevée, un monde illuminé. De même, plutôt que de nier l'échange, la loi et la démocratie en tant que telles, la connaissance poétique peut les élever. C'est précisément l'argument que Césaire a commencé à développer sur la forme politique *Tropiques*.

La politique de l'inflexion

Considérez «Panorama» dans le numéro de février 1944 de *Tropiques*. Déclarant que «ce pays souffre d'une révolution réprimée [*révolution refoulée*], »Césaire soutient que le« capitalisme martiniquais »a créé un« malaise antillais »chez un peuple dont la créativité a été étouffée et l'humanité appauvrie - un malaise qui s'est intensifié *après* l'abolition de l'esclavage.⁹¹ Il affirme que «sous le régime de l'esclavage, le *négre* était magnifique, »résistant avec humour quand ils« le traitaient comme une bête. . . brisé son corps. . . [et] torturé son âme. " Césaire attribue cette résilience aux liens des esclaves avec les sociétés africaines; ils étaient «gonflés de vie, de force. Et riche. Riche de sensualité, de spiritualité. »⁹² En revanche, «on frémit à la pensée de la qualité des âmes créées ici depuis près d'un siècle. Un siècle d'esclavage insidieux, de résignation, de lâcheté individuelle et collective. Un égoïsme féroce. Un conformisme répugnant.⁹³ Pire, pour Césaire, ce système destructeur d'âmes était maintenu par une bourgeoisie noire lâche et conformiste.

Parce que «le point final logique de trois siècles d'histoire des Antilles» était «le triomphe du total *servitude*, »Césaire a insisté sur le fait que l'émancipation coloniale exigerait une renaissance de la vie morale et intellectuelle.⁹⁴ Il a expliqué que «la révolution martiniquaise se fera bien sûr au nom du pain, mais aussi au nom de l'air et de la poésie (ce qui est la même chose). Je dis que nous étouffons. Principe d'une politique antillaise saine: ouvrir les fenêtres. Air. Air." ⁹⁵ S'il était nécessaire de vaincre le capitalisme colonial, il en était de même pour l'expression créative de soi à travers laquelle les Martiniquais pouvaient se réaliser pleinement en tant qu'êtres humains libres. Et il a souligné que le réveil révolutionnaire doit être initié par le peuple martiniquais lui-même, par une action directe. Le changement devrait être saisi non demandé, inventé non hérité. «Nous voulons vivre avec passion. Et c'est le sang de ce pays qui dé-

cide [*statuer*] en dernière instance. . . . Ce sang ne vote pas. ⁹⁶ Césaire n'appelle pas tant à la révolte qu'à rappeler la longue histoire des soulèvements populaires qui ont régulièrement contraint l'Etat français à mettre en place des réformes de fond

Bien que «Panorama» appelle à une renaissance, il ne prône pas la souveraineté de l'État. *Indépendance antillaise*. . . .

Mais . . . Martiniquais *dépendance*, désirée, calculée, aussi raisonnée que sentimentale, ne sera ni dégradée ni sous-notée [*ni dé-chéance ni sous-chéance*]. " ⁹⁷

Il envisage ainsi la révolution antillaise comme partie intégrante d'une révolution plus large visant à transformer - et à racheter - la France elle-même. Ainsi sa déclaration: «La Quatrième République doit être». ⁹⁸ À la suite des idées de Ménélik sur les formes futures, nous ne devons pas supposer que Césaire faisait référence à la république anémique et impériale qui a été effectivement instituée en 1946. Un indice peut être trouvé dans sa qualification cruciale: «Je ne connais qu'une seule France. Celui de la Révolution. Celui de Toussaint Louverture. Dommage pour la cathédrale gothique. ⁹⁹ Avec cette phrase poétiquement stratifiée, Césaire rappelle aux lecteurs que, par définition, un régime républicain doit être singulier et indivisible. Si, après la Libération, la France devait créer un nouvel État comprenant des territoires d'outre-mer, alors les Antilles devaient entrer dans des conditions d'égalité inconditionnelle. Simultanément, sa formulation invite les Antillais à ne pas s'identifier à la nation française intégrale ou culturelle *patrie* («Tant pis pour la cathédrale gothique») mais avec la tradition républicaine révolutionnaire de la France, qu'ils devraient reconnaître comme la leur. Césaire identifie de manière subversive cette tradition avec l'anticolonial *et truly republican acts of Toussaint Louverture but keeps the reference ambiguous by leaving "revolution" unqualified, suggesting both that Toussaint most fully embodied the spirit and values of the French Revolution and that Toussaint's revolution in Saint-Domingue most fully embodied the revolutionary ideals of a single, indivisible French republic.*

Thus Césaire's seemingly moderate call for a Fourth Republic works a kind of transgressive magic. An ostensibly straightforward formulation is followed promptly by a call to rethink received understandings of categories like emancipation, revolution, republic, and even France. He identifies *within* traditions liées à chacun de ces concepts hérités de possibilités politiques transformatrices qui pointent au-delà de leurs significations apparentes. La faible distinction entre la France de DeGaulle et la «France» de Césaire marque une différence potentiellement révolutionnaire. Ceci est un exemple de littéralisme radical. Comme le «chasseur de trésors» historique d'Arendt, Césaire cherche à récupérer les concepts traditionnels «pour en distiller à nouveau leur esprit originel». ¹⁰⁰

Dans une interview révélatrice, la critique littéraire Jacqueline Leiner pousse pratiquement Césaire à admettre qu'il ne pourrait jamais exprimer pleinement son authentique créole.

soi et sensibilité en français langue étrangère imposée. Césaire répond calmement:

Je ne suis pas prisonnier de la langue française! Seulement, j'essaye, j'ai toujours voulu *infléchir* French. Thus, if I loved Mallarmé so much, it is because he showed me . . . that language is, ultimately, arbitrary. It is not a natural phenomenon . . . my aim was to inflect French, to *transform* it to express, let's say, 'thisme, this black-me, this creole-me, this Martinican-me, this Antillean-me.' This is why I am much more interested in poetry than in prose, and this *insofar as the poet creates his language*, while, in general, the prose writer uses language. . . . I am re-creating a language that is not French. Whether or not French people recognize themselves in it is their problem. ¹⁰¹

Like Mallarmé, Césaire turns French inside out; he finds within the linguistic legacy resources through which to create a language that is simultaneously known and new, familiar and foreign, French and not.

When Leiner pushes Césaire to admit to an alienated relationship to French language and culture, he patiently reiterates that as a Martinican, he speaks French or Creole depending on the context but, like everybody educated in the Antilles, was instructed in French and had learned to write in French. He also stresses that languages, like selves, are neither fixed nor determining. The boundary between French and Creole is porous. Writers don't just use languages instrumentally; they inhabit them creatively. They inflect and invent. Leiner's questions reveal the monocultural, territorialist, and identitarian assumptions that even sympathetic critics have brought to Césaire's work and acts. Ultimately she has difficulty recognizing him as really French. He graciously reminds her "my self is *vague*, it is *blurry [flou]*, it is *uncertain* . . .

The self, it is a sort of *stupor [torpeur]*." ¹⁰² While *he* did not feel alienated by French, perhaps those who assume that he did should revise *their* understanding of "France."

Césaire's critical strategy regarding language, culture, *and* politics is condensed in his will to "inflect" rather than reject; to bend, refigure, and refunction French was inseparable from his ambition to expand, explode, and elevate France. ¹⁰³ He, like Senghor, developed a political poetics and poetic politics that turned France into an uncanny object, simultaneously familiar and fearful. ¹⁰⁴ It is precisely because their political and aesthetic interventions sometimes appeared to comport with dominant norms that they produced an uncanny experience among metropolitans who felt estranged and disoriented precisely where or when they expected to feel "at home."

Césaire's subversive commitment to immanent critique reappears at the interview's closing. When he asserts that poets are seers and "poetry is prophetic," Leiner says, "I recognize in you, precisely, a primitive belief, an African belief, in poetry?" Césaire responds,

That's it, but just *primitive*, not necessarily *African*! The prophet! [*Le vates!*] What interests me is primitive Greek poetry, primitive Greek tragedy. Moreover, whether Latin [*latinité*] or Greek [*grécité*], I only appreciate them in their primitivity. . . . At bottom, we can glimpse that Roman civilization or Greek civilization, at their start, were not very far from African civilization. ¹⁰⁵

Césaire thus refigures a stereotypical distinction between rational Europeans and primitive non-Europeans as one between prosaic modernity and a poetic primitivity that once animated *both* European and African civilizations but had been lost by the former. Confessing to prefer the richness of self-surpassing poetic images to the poverty of logical concepts, Césaire explains, "all that was gained through reasoning was lost for poetry. It seems to me that the surrealist conception of the image is the meeting point! Through this conception, Europe admits its guilt and returns, finally, to *primitive* traditions." ¹⁰⁶ Césaire is less interested in challenging French colonialism by retreating into primordial Africanity than in identifying within European and Antillean history those unrealized revolutionary possibilities through which colonialism could be overcome and a lost primitive-poetic relationship to knowing and being recuperated.

By conceiving the "image" as both embodied and self-surpassing, able to condense within itself more than it appears to be, Césaire offered a way to think beyond conventional oppositions between sensibility and intelligibility, empiricism and rationalism, subjectivity and objectivity, concrete and abstract, particular and universal, immanent and transcendent, actual and possible, being and becoming, cause and effect, past and future. As he said to Leiner, "I suppose that the Image, it is a *dépassement*." ¹⁰⁷ Through such "poetic knowledge," Césaire attempted to overcome antinomies, to liberate sedimented histories, and unlock future potentialities in existing arrangements. Radical literalism became the medium for a politics of *dépassement*.

Tropical Legacies

In later recollections, Césaire relegated *Tropiques* to a specifically cultural phase of his anticolonial engagement, explaining, "if, suddenly, with the Liberation, [it] stopped appearing, it was precisely because the cultural struggle gave way

to the political struggle.”¹⁰⁸ Césaire, like Senghor, stepped abruptly onto the postwar political stage. But we should not accept at face value his claim that the last issue of *Tropiques* marked a straightforward shift from cultural to political engagement.

Tropiques, after all, challenged the distinction between art and politics. Through it Césaire developed a critical aesthetics and aesthetics of critique that disclosed the poetic dimensions of political acts and the political efficacy of poetic acts. Rhetoric was the medium of his poetry and his politics; each pursued transformation through inflection, refraction, and radical literalism. Understanding his peculiar orientation to postwar emancipation requires attention to his rhetorical practices and strategies whereby multilayered and polysemic images disclosed themselves to be more or other than they appeared. Whether on the stage of the National Assembly, at metropolitan commemorations, before municipal microphones in Martinique, in campaign speeches and party programs, or in his historical plays, Césaire was acutely sensitive to the theatrical—aesthetic, poetic, performative, prefigurative—dimensions of politics. In the spirit of *Tropiques* he sought to invent political forms adequate to late imperial historical conditions and to employ new aesthetic forms to call forth novel political realities.

Rather than critique abstract universality from the standpoint of concrete particularity—or empty form from that of living content, or alienated modernity from that of rooted tradition, or a faceless future from that of a lived past, or a generic humanity from that of a local culture—René Ménil, Suzanne Césaire, and Aimé envisioned an elevated form of concrete universality.

Tropiques wagered that cultural revolution in the Antilles would precipitate revolutionary change in metropolitan France even as socialist revolution in France would fuel for cultural renewal in the Antilles. The resulting renovated “France” would include Antillean colonies on terms of equality, mutuality, and solidarity. This formation would become a model and instrument for global renewal and human redemption.

Their criticism targeted not only white planters but bourgeois black functionaries, not only French racists but black cultural essentialists, not only hypocritical republicans but vulgar socialists. They challenged anyone, regardless of cultural or political identity, who regarded human action as motivated only by material well-being and did not attend to the creative spirit and poetic imagination. Rather than challenge French colonialism from the perspective of a static Antillean cultural tradition, or capitalism from the perspective of an idealized Antillean peasantry, they criticized the reactionary dimensions of each tradition from the standpoint of critical currents *internal* to that tra-

dition. They looked to history neither for confirmation of past suffering nor escapist compensation for present stasis but for living legacies through which to revive traditions of struggle and revitalize a demoralized population.

In this version of modernist Antillean humanism and humanist Antillean modernism, the writers for *Tropiques* did not limit their inheritance to traditions of knowing, making, and acting associated with Caribbean folktales, black American writers and jazz musicians, African dancers, sculptors, and sages, and Haitian revolutionaries. They also identified themselves as the rightful heirs of European vitalists, symbolists, psychoanalysts, surrealists, socialists, communists, and revolutionaries. Their transcultural embrace of these critical currents served a cosmopolitan project of human emancipation through prophetic poetic illumination. Their anticolonial modernism could only be understood as a sign of cultural alienation from a perspective that deems immutable the invidious distinctions that they themselves sought to transcend.

Tropiques promoted a poetics of clairvoyant futurism that invited Antilleans to act as if these distinctions had already been overcome.

Excursus: Untimeliness

Aimé and Suzanne Césaire and René Ménélik attempted to grasp the aesthetic and political possibilities of the *untimely* quality of social life in a disjointed historical present. Their retrospective and prospective meditations on historical rupture, blurred tenses, and possible futures provides a useful starting point for a history of postwar France that attends explicitly to the relation between the problem of freedom and the politics of time.

I use “untimely” to refer to ways that the historical present is not—or no longer appears to be—identical with itself. ¹⁰⁹ Untimeliness may entail processes of temporal confusion or illumination when conventional distinctions between past, present, and future no longer obtain, when tenses blur and times (seem to) interpenetrate. ¹¹⁰ Untimely processes also lead social actors either to misrecognize or deliberately conflate one historical period for another, to act *as if*

they inhabited an epoch that had already passed or had not yet arrived. These untimely practices, whether unconscious or intentional, can serve either transformative or conservative ends. ¹¹¹

Reinhart Koselleck’s metahistory of historical temporality and its corresponding forms of knowledge directs our attention to the qualitative dimensions of time and suggests that historians must attend to the historically specific character of tenses and their relations. ¹¹² Thus his overriding interest in “former futures” or “futures past”—not only specific visions of concrete futures that

may have existed in the past but the qualitatively distinct ways that peoples once conceptualized the relation between present and future.¹¹³ He also examines the underlying connections among the sociopolitical organization of time, the lived experience of time, time consciousness, temporal ideologies, and forms of historical knowledge.

In his own research on the “the temporalization of history,” Kosellek traces how, sometime in the seventeenth and eighteenth centuries, time assumed a different quality and history was ascribed a temporal character. This “new time” (*Neuzeit*) was characterized by historical acceleration, a growing disjuncture between “the space of experience” and “the horizon of expectation” on the one hand and a new orientation to the future as ever unfolding.¹¹⁴ Simultaneously, the German concept *Historie*, as a collection of discrete events requiring narration, was displaced by the concept *Geschichte*, as a collective and singular worldwide process.¹¹⁵ Kosellek identifies a contradiction within “new time.” European moderns refigured history as a contingent human process whose outcome would always be unknown, but also viewed history as progressive. Christian eschatology thus joined to Enlightenment humanism to form a new conception of history as global, total, and progressive but whose everreceding horizon could never be reached.¹¹⁶

Kosellek’s work demonstrates that modern time is distinctive not simply because it is singular and progressive but because it is untimely. He contends that when future expectations could no longer be derived from past experiences, what was once regarded as the uniformity of time was shattered; past, present, and future came to be regarded as qualitatively different.¹¹⁷ Yet in modern times fixed boundaries among tenses become porous, and any one time became less identical with itself. Kosellek describes an internally divided

now in which experience and expectation, memory and hope, do not align. He writes, “the one process of time became a dynamic of a coexisting plurality of times.”¹¹⁸

For Kosellek this dynamic of differentiation and interpenetration led to a coexisting plurality of nonidentical times, which he calls “the contemporaneity of the noncontemporaneous.”¹¹⁹ In some places he uses this formulation to designate the moment when imperial contact with other civilizations led Europeans to figure the world as composed of different peoples living in distinct historical eras and developing at disparate paces.¹²⁰ In others he uses it to signal the fact that modernization unfolded unevenly, such that some places and people appear to exist in dissimilar historical eras, live their lives according to different temporal rhythms, and develop at their own specific pace.¹²¹

Koselleck also invokes "the contemporaneity of the noncontemporaneous" to signal how the modern *now*, which he calls a "temporal refraction" contains "a diversity of temporal strata which are of varying duration."¹²² All manner of untimely phenomena flow from this condition. Koselleck invokes "the prognostic structure of historical time" whereby "each prognosis anticipates events which are certainly rooted in the present and in this respect are already existent, although they have not actually occurred."¹²³ He contends that in modern times, history no longer refers simply to the past but to the "covert connection of the bygone with the future."¹²⁴ And given the accelerating tempo of modernity, he remarks, all past history must continually be revisited and reinterpreted from the standpoint of this ever-shifting present such that the past regularly reveals itself as other than what it earlier appeared to be.¹²⁵

With "new time" the past can never fully pass; it remains vital, plastic, and incomplete. To convey this he invokes a Bergsonian image: "it is like the glass front of a washing machine, behind which various bits of the wash appear now and then, but are all contained within the drum."¹²⁶

Similarly, many articles in *Tropiques* attended to the temporal heterogeneity of the political present. A world-historical transition had heightened these intellectuals' sensitivity to the qualities of historical temporality. And such an interruption called forth and rendered newly legible the histories of preceding transitions. Colonial and metropolitan thinkers who wrote from within the historical fissure that opened with the war attended repeatedly to the relationship between the problem of freedom and the politics of time. Moreover, the Occupation set the stage for much of postwar French history, which was often characterized by temporal confusion, conflation, and refraction: uncanny returns, repetitions, and reenactments; belated responses and nostalgic projections; and proleptic practices of conjuring, anticipation, and envisioning. This was a period of anachrony, when politics, whether founded on flashback or animated by anticipation, were often conducted in the subjunctive mode: "as if." Many actors experienced time in an unsteady and disjointed manner. The present was densely layered; incomplete histories were pressed up against imagined futures. There was a great deal of temporal misrecognition and historical acting out, much discussion of unrealized pasts that could now be reactivated and unfolding futures that were already at hand.

From the perspective of the "contemporaneity of the noncontemporaneous," postwar French history can be read as a chain of intersecting and untimely events that created the conditions through which subsequent experiences were refracted. Thus the ongoing instances of conflation involving the

occupation, collaboration, and purge; the Resistance myth, the exclusion of communists from government, and the disavowal of Holocaust victims; the violent wars of colonial secession in Indochina and Algeria, including public debates about systematic torture, and terrorism, the playing out of the Algerian conflict in metropolitan France, and the descent into quasi-dictatorship in 1958; the extreme violence of the state against students and workers during May 1968; the resurgence of neofascism, anti-Semitism, and anti-immigrant racism in the 1970s and 1980s; the corresponding panic about republican values, national unity, and citizenship laws that criminalized immigration by a xenophobic security state; the spectacular trials of Vichy collaborators and Nazi officials in French courts; debates among scholars over the relationship between history and memory as well as about law and historical truth; the publication of Pierre Nora's *Lieux de memoire* (1984–1992); bitter conflicts over multiculturalism and French Islam; celebrations and debates marking the 150th anniversary of the abolition of slavery; the decision to designate May 10 as a national holiday commemorating this abolition; so-called public revelations about the torture during the Algerian war, which was already well documented and widely known; the debate over the law instructing public schools to teach about the history of slavery followed by the debate over the law instructing them to teach about the “positive” aspects of overseas colonialism; the 2005 uprising in the *banlieues* and the creation of a Museum of National Immigration. The list could be easily extended. Again and again groups of postwar actors may be read as symptomatically acting out a haunting past event through which their present experiences are refracted *and* as providing a new source of untimely refraction for future actors. At every instance we see the “contemporaneity of the noncontemporaneous” at work. Yet historians drawn to these peculiar dynamics have more often regarded them through the optic of memory rather than that of time itself. ¹²⁷

The play of remembering and forgetting, memorializing and disavowing traversed postwar French history and deserves critical attention. It is not an accident that much of the innovative historiography on historical memory was developed not only by historians of the postwar years but by those who came of age during this period. ¹²⁸ Their attention has rightly been attracted to the ubiquitous call for “the duty to remember” that has resounded throughout the postwar period. *Le devoir de mémoire* has been evoked across the political spectrum with respect to a range of historical events and political projects. Whether regarding the legacy of the Occupation and collaboration or, more recently, legacies of slavery and colonialism, the issue of historical memory has fueled countless public debates and provided much raw material for scholarly

production. Le soi-disant devoir de mémoire combine des appels croisés à la vérité historique, aux réparations juridiques, aux excuses de l'État et à la commémoration publique afin d'honorer la souffrance, de se souvenir des crimes et d'assumer la responsabilité. Cette injonction à plusieurs niveaux a impliqué des historiens des institutions étatiques et des acteurs étatiques dans la production de connaissances historiques, que ce soit par le biais de lois, de procès, de vacances, de manifestations, de manuels, d'expositions muséales, de spectacles médiatiques, de colloques ou de bourses. L'attention de ces chercheurs au caractère hautement médiatisé et réfractif de la politique d'après-guerre, ainsi qu'aux enjeux politiques chargés de la connaissance historique, a démontré que toute histoire de ces événements doit aussi être une histoire de la mémoire historique. Et leurs travaux montrent clairement qu'un tel objet ne peut pas être saisi par l'empirisme archivistique conventionnel.

Les différents phénomènes regroupés sous la rubrique «mémoire historique» sont clairement liés à des processus intempestifs. La recherche sur la mémoire historique a en effet troublé de nombreuses hypothèses historiographiques orthodoxes sur les distinctions stables entre le passé et le présent et entre le savant et l'objet de la connaissance. Mais les études de la mémoire n'engagent pas nécessairement la temporalité historique directement et de manière critique. En fait, ils acceptent souvent la compréhension du temps par l'histoire disciplinaire comme un médium neutre dans lequel l'histoire se déroule plutôt que de la traiter comme une force historique productive en soi. ¹²⁹ Le caractère intempestif de la mémoire historique est alors relégué aux mentalités ou idéologies d'acteurs historiques particuliers.

D'une manière générale, les études de la mémoire ont hérité du fonctionnalisme sociologique de leur fondateur putatif Maurice Halbwachs. Comme Freud et Bergson, Halbwachs a cherché à retirer la mémoire du champ réducteur de la science cognitive. Mais à la mode durkheimienne, il a soutenu que les représentations du passé sont produites à travers des «cadres sociaux» afin de servir les besoins et les intérêts du présent. ¹³⁰ Les groupes construisent des mémoires collectives afin de maintenir la solidarité sociale et la continuité temporelle. ¹³¹ Contrairement à Freud, Bergson ou Proust, Halbwachs ne s'intéressait pas à l'exploration des processus involontaires d'indistinction ou d'interpénétration temporelle liés à la mémoire; il était soucieux de maintenir des limites appropriées entre les temps. Ainsi son affirmation selon laquelle alors que les rêves amènent à tort les gens à «fusionner avec le passé» et leur donnent «l'illusion de le revivre», la mémoire collective fonctionne pour «différencier le passé du présent». ¹³²

Les études de la mémoire historique tendent à reproduire ce souci fonctionnaliste de construire la mémoire plutôt que de situer la mémoire dans un champ plus large de processus et de pratiques intempestifs. ¹³³ Les récits de représentation collective se concentrent souvent sur la façon dont les acteurs s'investissent dans la mémoire, la commémoration, la narration ou l'invention de certains récits du passé. De telles approches ne

s'occupent généralement du fait que ces souvenirs et sites sont généralement dotés d'un pouvoir intempestif de revisiter, d'investir et de posséder une action et une perception sociales actuelles. Pour saisir ce pouvoir, il ne suffit pas de traiter les artefacts du passé comme des dépositaires de sens ou des sources d'attachement affectif à travers lesquelles les acteurs se remémorent ou construisent des souvenirs du passé. L'attention au caractère intempestif nous oblige à traiter davantage les vestiges historiques comme des fragments de rêves qui subsistent au réveil.

Pour la psychanalyse, les fragments de rêve ne fonctionnent pas comme des preuves factuelles à collecter et à ordonner pour reconstruire ce qui s'est réellement passé. Ce ne sont pas non plus de simples symboles qui nous permettent de rappeler des souvenirs du passé. Ce sont des images chargées qui investissent et hantent le présent de veille. En psychanalyse, le fragment de rêve est à la fois le produit de l'oubli et l'ouverture d'un certain type de souvenir. Grâce à une attention attentive à la fois concentrée et distraite, de tels fragments peuvent soudainement révéler le rêve plus complet dont ils sont les traces. Et tout comme ils condensent en eux le rêve «perdu» et «oublié», le rêve lui-même condense les structures, les révélations et les vérités à l'intérieur et sur le rêveur.

Si les fragments de rêve sont des restes chargés de passés persistants, le passé peut s'imposer et imposer des exigences au présent. Pourtant, leur signification et leur pouvoir n'apparaissent qu'après que nous les avons suivis et poursuivis. Les rêves perdus et oubliés se révèlent à travers un processus particulier de recherche active et d'attente patiente. Leurs significations sont à la fois découvertes et construites; leur signification est à la fois immanente aux images et façonnée rétrospectivement par l'analyse. Parce qu'il est impossible de distinguer clairement entre ce qu'ils nous présentent et ce que nous leur apportons, de tels fragments de rêve brouillent les frontières entre hier et aujourd'hui, réalité et fantaisie, expérience et imagination, cognition et inconscient, sujet et objet. Ce sont des fragments de subjectivité objectivée et d'objectivité subjectifiée qui nous renvoient dans le passé et révèlent des vérités sur le présent. Ils incarnent le passé présent et le futur passé.

Walter Benjamin a tenté de conjuguer des idées psychanalytiques, surréalistes et marxistes sur les rêves, la poétique et la politique. «Dreamimages» était le modèle de son concept d'«images dialectiques», qu'il appelait «le phénomène primitif de l'histoire». ¹³⁴ Pour Benjamin, ils servent de relais entre des époques historiques disparates en «actualisant» en eux-mêmes leur propre origine (passé) et déclin (futur). ¹³⁵ Il parle du moment crucial où «l'humanité, se frottant les yeux, reconnaît [une] image de rêve particulière» d'une autre époque; «C'est à ce moment que l'historien se charge, à propos de cette image, d'une tâche d'interprétation du rêve. C'est à la fois une question intellectuelle et politique

acte dont le but est «la réalisation d'éléments de rêve au cours du réveil». 136

La pensée de Benjamin sur la politique, la vérité et le temps s'est appuyée sur les idées de Marx et Freud. Les deux figures ont développé des cadres sophistiqués pour reconnaître les phénomènes intempestifs comme des faits sociaux. De différentes manières, Marx et Freud ont chacun démontré le pouvoir quasi-autonome des passés persistants de dominer les structures et les sujets actuels de manière déterminée mais pas immédiatement apparente. Marx l'a fait à travers sa conception de l'aliénation comme la domination du travail vivant dans le présent par le travail figé (passé et mort) sous forme de capital fixe, qui n'est lui-même rien d'autre que du temps de travail cristallisé (c'est-à-dire le passé). 137 La théorie générale de la névrose de Freud a également identifié des processus de confusion temporelle et de confusion par lesquels les perceptions actuelles sont réfractées et surdéterminées par les expériences passées. Ce mécanisme est particulièrement intense pour les victimes de traumatismes qui reconnaissent le présent comme étant le passé et agissent ainsi comme si le passé était perpétuellement présent; ils revivent continuellement le traumatisme antérieur comme s'il se déroulait toujours. 138

Marx et Freud ont également exploré comment le caractère inégal et stratifié d'un présent intempestif peut héberger ou permettre des futurs apparemment impossibles. Marx démontre qu'au sein des formations sociales existantes, des passés omniprésents opèrent sous le niveau des apparences immédiates pour produire des futurs déjà émergents. La transformation révolutionnaire pour Marx consiste moins à sauter du présent à un futur fantasmatique qu'à reconnaître dans le présent un futur déjà en formation mais encore difficile à imaginer ou à discerner. La praxis présente cherche délibérément à créer un nouvel avenir en réalisant les rêves pas encore conscients du passé. 139

L'analyse de Freud de la condensation, du déplacement et de la représentation dans le «travail du rêve» illumine un domaine de vie effrayant mais libre où l'être humain est libéré des contraintes matérielles de l'espace, du temps et de la causalité. Dans l'inconscient, que Freud a décrit comme «la base générale de la vie psychique» et «la vraie réalité psychique», il n'y a pas de distinctions entre passé et présent, actuel et possible, réel et imaginé. 140 Grâce au traitement, l'analyste aide le patient à voyager dans le temps jusqu'à la scène de désirs non satisfaits ou de blessures traumatiques afin d'agir comme si le passé était présent ou le futur pas encore fixé, afin qu'il ou elle puisse refaire une vie déjà vécue en quelque chose. différent. Les patients sont invités non seulement à interpréter le passé mais à intervenir dans les processus temporels qui semblent avoir déjà fixé leur présent.

Marx et Freud ont implicitement mis en évidence les dimensions libératrices des processus intempestifs. Mais ni l'un ni l'autre ne les ont thématiques directement. Ils ont tous deux formulé des visions d'émancipation qui cherchaient à démêler les nœuds temporels pour

pour surmonter le pouvoir continu du passé dans et sur le présent. Pour chacun, la désaliénation était avant tout une question de restauration de bonnes coordonnées temporelles afin que les sujets présents puissent reprendre le contrôle légitime et rationnel d'un passé apparemment doté d'une agence quasi-autonome.

En revanche, Benjamin, aux côtés d'Adorno et de Bloch, a étendu et infléchi les idées marxistes et freudiennes pour expliquer comment les processus, pratiques et artefacts intempestifs pourraient être des sources de possibilité de transformation. En construisant des constellations, croyaient-ils, la philosophie pouvait poursuivre des vérités concrètes condensées dans des phénomènes réifiés en reconnaissant et en éveillant leurs potentialités qui se surpassent.¹⁴¹ Adorno, par exemple, a fait valoir que «notre réflexion tient compte d'un potentiel qui attend dans l'objet». Il «voit plus dans un phénomène que ce qu'il est - et uniquement à cause de ce qu'il est». Il écrit, «la connaissance de l'objet dans sa constellation est la connaissance du processus stocké dans l'objet» de telle sorte que «l'histoire est enfermée dans l'objet. . . est livré.»¹⁴² Cela peut être lu comme une description élégante à la fois du manque de temps et de la critique immanente.

Benjamin était préoccupé par une telle délivrance. Il cherchait à éveiller les «énergies révolutionnaires» cristallisées dans des objets réellement existants mais fonctionnellement «démodés». ¹⁴³ Cette opération, qui substitue «une vision politique à une vision historique du passé», est une méthode pour réaliser une «illumination profane». ¹⁴⁴ Benjamin attire l'attention sur des moments où «ce qui a été se réunit en un éclair avec le présent pour former une constellation». ¹⁴⁵ Tel *historique*

les constellations produisent et sont révélées par des «images dialectiques» évanescences à travers lesquelles les objets et les époques du passé «atteignent la lisibilité» mais «seulement à un moment donné». ¹⁴⁶ «Chaque» maintenant », a soutenu Benjamin, «est le maintenant d'une reconnaissabilité particulière.» ¹⁴⁷ Grâce à une telle reconnaissance, le souvenir devient et permet une action politique. Le penseur critique «saisit la constellation dans laquelle sa propre époque est entrée, avec une précédente très spécifique. Ainsi, il établit une conception du présent comme maintenant. ¹⁴⁸ Pour lui, «chaque moment historique» portait en lui un «hasard révolutionnaire particulier» fondé à la fois sur la «situation historique» donnée et sur «le droit d'entrée dont jouit le moment historique vis-à-vis d'une chambre du passé bien distincte, celui qui jusqu'à ce point a été fermé et verrouillé. » Il définit cette «entrée» transtemporelle comme une «action politique». ¹⁴⁹

L'intérêt de Benjamin à consteller «ce qui a été» avec «le maintenant» est lié à sa compréhension de la révolution comme une interruption. Il propose que la pensée critique «n'implique pas seulement le mouvement des pensées, mais aussi leur arrestation. Là où la pensée s'arrête soudainement dans une constellation saturée de tensions. ¹⁵⁰ Rejetant l'idée historiciste conventionnelle du présent comme «une transition», l'objectif de Benjamin est de «faire exploser une époque spécifique de l'homogénéité.

cours de l'histoire » afin de « faire exploser le continuum de l'histoire » lui-même.¹⁵¹ Il a décrit les révolutions comme « une tentative par les passagers du train [de l'histoire du monde] d'activer la pause d'urgence ». ¹⁵² La mémoire radicale cherche ainsi à faire exploser toute conception du progrès linéaire. « Le temps », écrit Benjamin, « doit être arrêté. » ¹⁵³

Mais l'affirmation par Benjamin de l'interdiction juive de « s'enquérir de l'avenir » ne signifie pas qu'il a abandonné une *politique* conception de ce qui est à venir. ¹⁵⁴ Il a écrit que « chaque seconde était la petite porte dans le temps par laquelle le Messie pouvait entrer » et la révolution était un « saut dialectique » dans « le plein air de l'histoire ». ¹⁵⁵ Le passage d'un présent disjonctif à un futur inconnaissable doit être médiatisé par un « saut de tigre dans le passé ». ¹⁵⁶ Le critique « articule le passé historiquement » pour ne pas le reconnaître, comme un historien positiviste, comme « tel qu'il était vraiment » ¹⁵⁷ mais pour saisir les possibilités révolutionnaires de la « situation politique » actuelle. ¹⁵⁸ Benjamin comprend l'affirmation de Friedrich Schlegel selon laquelle « l'historien est un prophète tourné en arrière » comme signifiant que « l'historien tourne le dos à son propre temps, et le regard de son voyant est allumé par les sommets des générations précédentes alors qu'ils s'enfoncent de plus en plus dans le passé ». En effet, le temps de l'historien est bien plus distinctement présent à ce regard visionnaire qu'aux contemporains qui « suivent le pas ». ¹⁵⁹ Paradoxalement, la tâche de l'historien critique est d'entretenir « un rapport prophétique à l'avenir » en se tournant vers le passé: « il perçoit les contours de l'avenir dans la lumière qui s'estompe du passé alors qu'il s'enfonce devant lui dans la nuit des temps . » ¹⁶⁰ Dans cette perspective, Benjamin affirme la maxime de Turgot selon laquelle « la politique est obligée de prévoir le présent ». ¹⁶¹

Cette reconnaissance que le chemin vers un futur ouvert est médiatisé par ce qui a été est également en jeu dans la conception de Bloch des « contradictions non synchrones » selon lesquelles les formes de vie passées persistent dans un présent disjonctif. ¹⁶² Bloch a développé une approche « utopique concrète » de la politique fondée sur « le principe de l'espoir » qui était également orientée vers le pouvoir latent figé dans des projets émancipateurs qui sont « pas encore conscients » ou « non encore réalisés ». ¹⁶³ Adorno, Benjamin et Bloch croyaient tous, de différentes manières, que la politique impliquait souvent des aperçus volés à travers les divisions d'époque. Mais alors qu'ils se concentraient sur les interruptions, les sauts et les pauses, avec des moments ponctuels d'éveil, d'illumination et de reconnaissance, Hannah Arendt, était préoccupée par la politique mondaine du moment. *après* le continuum historique a été interrompu.

La compréhension d'Arendt de la possibilité révolutionnaire était également informée par une conception hétérodoxe de la temporalité historique. En discutant de la parabole de Kafka de 1920 « Il », elle affirme que « à chaque instant », nous sommes « insérés et pris dans. . . un maintenant prolongé. . . et ce que [nous appelons] le présent est un combat de toute une vie contre le poids mort du passé, qui [nous] fait avancer avec

l'espoir et la peur d'un avenir. . . [nous] faire reculer. " ¹⁶⁴ Les humains ne se contentent pas de flotter à la surface d'un présent fluide, ni de rester immobiles alors que le temps nous dépasse. Nous demeurons plutôt dans l'écart chargé entre le passé et le futur au point de rencontre dynamique d'un «non-plus qui pousse. . . en avant et un notyet qui conduit. . . retour." ¹⁶⁵ Cette «construction temporelle», selon Arendt, «est totalement différente de la séquence temporelle de la vie ordinaire, où les trois temps se succèdent et le temps lui-même peut être compris par analogie avec des séquences numériques, fixées par le calendrier, selon lesquelles le présent est aujourd'hui, le passé commence par hier et le futur commence demain. » ¹⁶⁶

Arendt a exploré la «pertinence politique» de ce «maintenant étendu» au sein duquel une bataille tendue et brouillée entre passé et futur est perpétuellement mise en scène. ¹⁶⁷ Déclarant que le défi de la vie moderne était de «comment bouger dans cette lacune», elle a figuré la politique comme une action indéterminée dans un présent prolongé qui est secoué par le pouvoir persistant du passé présent et le pouvoir prescient des futurs présents. ¹⁶⁸ Elle raconte: «Je. . . croyez avec Faulkner, `` le passé n'est jamais mort, il n'est même pas passé ", et ce pour la simple raison que le monde dans lequel nous vivons à tout moment *est* le monde du passé. . . c'est bien vrai que le passé *hante* nous." ¹⁶⁹

Mais elle a également reconnu que ces passés vitaux peuvent servir de riches témoignages ou d'héritages qui peuvent nourrir la politique actuelle. Pour elle, comme Césaire, le «but principal» de «l'interprétation critique du passé» est

découvrir les véritables origines des concepts traditionnels pour en distiller à nouveau leur esprit originel qui s'est si tristement évaporé des mots-clés du langage politique - tels que liberté et justice, autorité et raison, responsabilité et vertu, pouvoir et gloire - laissant derrière eux des coquilles vides avec lesquelles régler presque tous les comptes, quelle que soit leur réalité phénoménale sous-jacente. ¹⁷⁰

C'est précisément de cette manière qu'elle a tenté de récupérer la catégorie «liberté» qu'elle croyait avoir été évacuée au cours du XIXe siècle libéral.

Arendt soutient que le «trésor» connu des révolutionnaires français sous le nom de «liberté publique» et des révolutionnaires américains sous le nom de «bonheur public» a été créé, perdu et récupéré à plusieurs reprises dans la période moderne. Elle écrit, «l'histoire des révolutions. . . pourrait être raconté sous forme de paraboles comme l'histoire d'un trésor séculaire qui, dans des circonstances les plus variées, apparaît brusquement, de manière inattendue et disparaît à nouveau, dans des conditions mystérieuses différentes. ¹⁷¹ Elle suppose que «le trésor a été perdu parce que. . . aucune tradition n'avait prévu son apparition ou sa réalité, car aucun testament ne l'avait voulu pour l'avenir. ¹⁷²

Selon elle, cet échec de la mémoire

est arrivé non seulement aux héritiers mais. . . les acteurs et les témoins [eux-mêmes], qui pendant un bref instant avaient tenu le trésor dans la paume de leurs mains. . . . Ainsi, les premiers qui ne se souvenaient pas à quoi ressemblait le trésor étaient précisément ceux qui l'avaient possédé et le trouvaient si étrange qu'ils ne savaient même pas comment le nommer. 173

Si les humains doivent être plus que de simples créatures biologiques habitant un monde naturel «sempiternel» et si *passé* et *avenir* doivent être des termes significatifs, insiste-t-elle, les acteurs historiques doivent créer des testaments qui disent «à l'héritier ce qui lui appartiendra de droit» et indiquent «où sont les trésors et quelle est leur valeur». 174

Arendt soutient son cas en citant le poète et combattant de la Résistance français René Char, qui a rappelé que pendant la guerre «notre héritage ne nous a été laissé par aucun testament». 175 Elle suggère que les intellectuels de guerre comme Char qui ont rejoint la Résistance avaient soudainement hérité d'un héritage qui ne leur avait pas été légué. Ils «avaient été visités pour la première fois de leur vie par un

apparition de la liberté. . . et donc, sans le savoir ni même s'en apercevoir, avait commencé à créer entre eux l'espace public où la liberté pouvait apparaître. 176 Ce précieux réel public a été rendu possible par l'Occupation et a ensuite été détruit non pas par les Allemands ou les collaborateurs de Vichy, mais par la Libération: «Cela n'a pas duré longtemps. Après quelques courtes années, ils furent libérés de ce qu'ils pensaient à l'origine être un «fardeau» et rejetés dans ce qu'ils savaient maintenant être la non-pertinence sans poids de leurs affaires personnelles. . . une vie privée centrée sur rien d'autre que sur elle-même. 177

Si Char a reçu le don intempestif d'un héritage non voulu qui a été vécu et perdu, son contemporain Marc Bloch a délibérément voulu un témoignage d'un avenir qu'il craignait de ne jamais exister, mais auquel il s'est néanmoins adressé directement. 178 Bloch, un juif français qui a fondé l'école d'histoire des Annales, a quitté son poste universitaire pour se battre avec la Résistance. Pendant la lutte, il a écrit *Étrange vaincre*, dans lequel il a tenté d'expliquer la rapidité remarquable avec laquelle l'armée allemande occupait la France. Bloch a indiqué le caractère intempestif de cette «étrange défaite» quand il a suggéré que l'Allemagne et la France coexistaient dans le présent mais, dans un certain sens réel, habitaient des époques historiques différentes; ils ont traité les informations et se sont adaptés aux conditions changeantes à différentes vitesses. Bloch se projette ainsi vers un point de vue futur à partir duquel écrire l'histoire structurelle d'un présent volatil dont la forme ne s'était pas encore cristallisée.

Étrange est un artefact intempestif qui confond les temps et les sauts à travers les époques, une tentative de donner un sens historique à une histoire qui se déroulait encore alors qu'elle le détruisait. Compte tenu de la menace catastrophique posée par le nazisme, le

livre s'adressait à un monde possible dans lequel la nation et le peuple français auraient peut-être cessé d'exister. Il ne savait pas s'il serait jamais découvert ou lu mais, néanmoins, il l'a écrit pour ses enfants, offrant le texte comme un cadeau et un dialogue avec la génération suivante. En juin 1944, peu avant la Libération, Bloch est capturé et tué par la Gestapo. Le fait que la mort de Bloch soit fonction des événements qu'il décrit, combinée à une adresse directe aux futurs lecteurs, donne l'impression que la voix d'un fantôme vivant parle aux lecteurs à travers les générations. Les conditions de production du texte, la perspicacité de ses intuitions et le sort intempestif de son auteur lui confèrent une aura spectrale de témoignage, de prophétie et de sacrifice.

Des penseurs aussi différents qu'Aimé et Suzanne Césaire, René Ménélik, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Hannah Arendt, Marc Bloch, René Char et, comme nous le verrons, Léopold Senghor, Jean-Paul Sartre et Albert Camus n'ont pas seulement écrit de l'intérieur et sur la rupture de guerre, ouverture d'après-guerre et forclusion prématurée. Ils ont également réfléchi aux implications temporelles plus profondes qu'elles impliquaient. Malgré leurs investissements idéologiques disparates, leurs orientations théoriques et leurs emplacements géographiques, ces personnages peuvent tous être situés dans une large constellation de penseurs préoccupés par le manque de temps; le travail de chacun d'eux peut donc éclairer les autres de manière inattendue. Et pris en tant que groupe, leurs écrits révèlent les aspects oniriques, poétiques et intempestifs du moment historique mondial qu'ils ont habité. Parmi eux,

TROIS Situer Senghor: *Hospitalité africaine et solidarité humaine*

Vivez avec votre tête dans la gueule du lion. Je veux que vous les surmontiez avec des oui, que vous les sachiez avec des sourires, que vous les acceptiez de mort et de destruction, que vous les laissiez vous gonfler jusqu'à ce qu'ils vomissent ou éclatent grand ouvert. - Ralph Ellison

Être Noir: *De l'être noir au noir*

En février 1976, le Président Léopold Sédar Senghor du Sénégal est devenu le premier chef d'État africain à se rendre en Martinique. Aimé Césaire, alors maire de Fort-de-France, a accueilli «l'essentiel Senghor» comme un «maître du langage» et un «devin autoproclamé» [*sourcier*] du royaume de l'enfance. ¹ Césaire a rejeté la critique de la poésie de Senghor comme une simple idylle ou élégie et a identifié l'engagement de Senghor à «la dimension merveilleuse de la vie» comme un acte politique comparable à celui des «utopistes. . . and maniacs of Hope »qui deviennent« pionniers de. . . grands bouleversements et. . . mouvements pour améliorer le monde. » ² Césaire s'adressa à son vieil ami comme s'il révélait un secret que Senghor avait caché non seulement au public, mais peut-être aussi à lui-même:

En créant une contradiction entre le présent, d'une part, et le royaume de l'enfance, d'autre part, vous vous condamnez à rechercher une solution qui ne peut être que malgré votre sens de la modération [*sens de la mesure*], *révolutionnaire*, car, il n'y a pas d'autre moyen de transcender [*dépassement*] la contradiction que vous ressentez entre l'existence vécue et la dimension merveilleuse de la vie, un instant entrevu [*un instant entr'aperçu*]. ³

Césaire considérait ainsi Senghor comme un voyant rétrospectif dont la poésie de l'instant aperçu constellait la mémoire et la vision de manière révolutionnaire. Ce,

il a observé, «c'est pourquoi la vôtre n'est pas, comme beaucoup le croyaient, une poésie de pastisme élégiaque, mais aussi de virilité, un appel à l'action et le pressentiment de l'avenir. 4

Puis, dans un geste poétique exemplaire, Césaire ajoute: «J'ai toujours été frappé de voir que, pour vous, l'interrupteur noisette [*baton de coudrier*] qui fait jaillir les eaux de l'enfance est la même qui fait jaillir les grandes eaux du futur, car telle est bien, par définition, la mission du poète. 5

Le terme *baton de coudrier* conjure à la fois un bâton divinatoire, une baguette magique, un bâton de chef d'orchestre, un sceptre royal et un bâton de docteur; il invoque l'association européenne traditionnelle du noisetier avec les rêves prophétiques, la divination magique et l'art du guérisseur. Cette image figure dans le poème «Larme» de Rimbaud en 1872. Lorsque le locuteur du poème étouffe sa soif existentielle avec une liqueur dorée magique qui coule sous un peuplement de noisetiers, il est saisi par une hallucination fiévreuse de beauté transcendante et de stérilité mélancolique. 6 L'image unique de Césaire, *baton de coudrier*, appelle ainsi un flot d'associations qui relie les traditions africaines aux traditions européennes, les passés de mémoire aux futurs conjurés et l'imagination poétique aux possibilités politiques.

Césaire a conclu en invoquant son amitié de plusieurs décennies avec Senghor, pendant laquelle ils «ont vécu». . . en parallèle, se séparer souvent, ainsi est la vie, mais sans pour autant se séparer jamais. Et comment pourrions-nous? Nos adolescences ont fusionné. Nous lisons les mêmes livres et souvent les mêmes copies; partageait les mêmes rêves; Nous aimions les mêmes poètes. Nous étions saisis des mêmes angoisses et aux prises avec les mêmes problèmes. 7 Césaire a comparé leurs jeunes tentatives de revalorisation des traditions noires africaines à une «réclamation sur un héritage sans héritiers désignés». 8 D'où leur souci de récupérer les «royaumes perdus» et les «villes». . . de mémoire. . . les fraternités oubliées et la grande solidarité de ceux qui ont été violés par l'histoire. 9 Césaire a ainsi accueilli son «très cher ami» à Fort-de-France «au nom de [leur] passé commun où brûle encore la marque que nous avons enflammée il y a quarante ans, au nom du présent dans lequel nous poursuivons notre quête. par essais et erreurs et parfois désespérément, [et] au nom de l'avenir dont le poète a la mission d'avoir un pressentiment, et qui ne peut être que l'éveil des peuples. dix

Césaire a ainsi rappelé au public antillais que la poésie apparemment élégiaque de Senghor sur le merveilleux de la vie indexait un projet politique profond. Il a également affirmé les continuités entre ses orientations esthétiques et politiques respectives et celles de Senghor et les liens entre leurs réflexions de l'entre-deux-guerres et leurs interventions d'après-guerre. Le lendemain, le président Senghor a répondu par une allocution publique intitulée «La négritude en tant que culture des peuples noirs ne peut être dépassée». Il a commencé par répéter sa compréhension de longue date de la négritude comme se référant non seulement à «l'ensemble des valeurs de la civilisation de la

monde noir » mais, plus concrètement et surtout, à « un homme noir de vivre » ou « une façon de vivre en noir » [*la manière de vivre en nègre*]. Il a souligné la valence existentielle plutôt que simplement idéologique du terme « être Nègre » - pas seulement un « être noir » avec une façon de penser distincte, mais une manière vécue et incarnée « d'être noir » et de « vivre noir ». Invoquant le sens de Heidegger *étant* comme un verbe plutôt qu'une entité, il a expliqué que « l'être noir [*être Nègre*] n'est pas seulement un état [*état*], un ensemble de situations objectives, mais aussi une action concrète, de l'individu noir et de la collectivité noire: des peuples noirs. Ce n'est pas une simple condition [*état*], un être-là, un *Da-Sein*, un agi sur-être [*être-agi*]; c'est avant tout un jeu d'acteur [*agir*]. " ¹¹

Reprenant une formulation qu'il préconisait depuis les années 1930, Senghor caractérisait cette manière d'« être noir » comme un ajustement mutuel entre une forme particulière de subjectivité et un milieu spécifique. Depuis la naissance de la civilisation grecque, a-t-il expliqué, la « raison discursive » ou « raison oculaire » européenne a permis aux sujets humains d'analyser des objets naturels passifs, dans le but de « maîtriser la nature en en faisant un instrument de leur volonté de puissance ». En revanche, les civilisations « négro-africaines » « privilégient la raison intuitive » qui « prend contact avec l'univers par leurs sens [*sens*], grâce à leur *toucher-raison*, non pour s'opposer à la nature, mais, dans une étreinte réciproque, s'unir à elle. C'est l'acuité de leur raison tactile qui explique, avec le goût de la vie, le... *communautaire* esprit, des Noirs-Africains. ¹² Senghor attribue « ce sens et cet esprit » aux formes harmonieuses d'association politique et de coopération socio-économique qu'il attribue à l'Afrique précoloniale.

Senghor a abordé l'accusation selon laquelle le mouvement Négritude était devenu dépassé (*dépassé*) dans la mesure où elle privilégie la célébration culturelle à la libération politique. Il a affirmé que les réflexions que lui, Césaire et Damas avaient initiées dans les années 1930 étaient motivées par la conviction que « la politique doit être au service de la culture et non la culture au service de la politique ». ¹³ Il a insisté sur le fait que la créativité culturelle ne doit jamais être subordonnée à des intérêts instrumentaux, expliquant que selon Marx « l'animal ne produit que sous la contrainte d'un besoin physique immédiat alors que l'homme produit même lorsqu'il est libéré [*libéré*] de tout besoin physique. . . l'homme sait aussi travailler selon les lois de la beauté. ¹⁴

Senghor a ainsi figuré « être noir » et « vivre noir » comme des formes d'être humain qui pourraient transcender l'opposition conventionnelle entre universalisme abstrait et particularisme concret.

Je crois que dans la civilisation de l'universel dans laquelle nous sommes entrés dans le dernier quart de siècle, la négritude constituera, ou déjà

constitue. . . un ensemble de contributions essentielles. . . il jouera à nouveau son rôle essentiel dans l'édification d'un nouvel humanisme, plus humain parce qu'il aura réuni dans leur totalité les apports de tous les continents, de toutes les races, de toutes les nations. ¹⁵

A la fois mosaïque et mélange, cette Civilisation de l'Universel fut une «révolution» qui n'est «rien d'autre qu'à l'échelle planétaire. . . l'entreprise de civilisation la plus moderne qui réunit les valeurs les plus contraires et, par conséquent, les plus fécondes: chair et esprit, intuition et raison [*discursion*], émotion et idée, symbole et logique, discours et chant rythmique. » ¹⁶

Senghor raconte que son expérience pendant la Seconde Guerre mondiale a propulsé un important changement d'orientation dans sa réflexion.

Je reconnais que dans les premières années du mouvement, dans le Quartier Latin, la Négritude était volontairement une sorte de ghetto moral. . . entachée de racisme. . . dans l'enthousiasme du retour à [nos] sources et de la découverte du black Grail. . . nous avons trouvé les valeurs blanches-européennes insipides: la raison discursive, avec sa logique rigide et sa froideur mathématique. . . ses parallélismes symétriques et monotones. ¹⁷

Leur confrontation avec le nazisme a remis en cause cette tendance. «Deux ans dans un camp, en tant que prisonnier de guerre, m'en ont libéré: m'ont guéri. . . . Pendant deux ans, j'ai donc eu le temps [*Je loisir*] méditer sur le "miracle grec" dont la civilisation était fondée sur *métissage*. » ¹⁸ Après la guerre, Senghor continue d'explorer la spécificité des formes de vie noires, mais s'efforce de plus en plus d'imaginer de nouveaux cadres pour intégrer les manières d'être et de savoir africaines et européennes. Au centre était une capacité de mémoire sans haine et un engagement pour l'hospitalité africaine au service de la solidarité humaine. «Je n'ai pas à vous apprendre, Antillais, la longue souffrance de Nègres. . . malgré tout, nous sommes restés sans haine. . . nous avons transformé la souffrance en joie et en longue plainte [*plainte*] en chanson: en une œuvre de beauté. C'est *Négritude*. » ¹⁹

La poésie de la captivité: souffrance et solidarité

Senghor identifierait la décennie entre 1935 et 1945 comme «importante parce que je suis passé de la négritude ghetto à la négritude ouverte, et de la topolittique professorat, tout en restant fidèle à [*dans la fidélité*] topoésie: toart. » ²⁰

Senghor était arrivé à Paris du Sénégal en 1928 grâce à une bourse du gouvernement pour poursuivre ses études postsecondaires. Malgré ses classes préparatoires au Lycée Louis-le-Grand, il échoue à deux reprises à l'examen d'entrée à l'École Nor-

mâle Supérieure. Au lieu de cela, il a étudié le français, le latin et le grec à la Sorbonne, obtenant un *licence en lettres* en 1931. L'année suivante, après avoir rédigé une thèse intitulée «Exotisme à Baudelaire», il reçoit un *diplôme d'études supérieures*. Senghor s'est ensuite consacré à la préparation de la *agrégation* examen de grammaire; bien qu'échouant en 1933,²¹ deux ans plus tard, il est devenu le premier étudiant d'Afrique subsaharienne à réussir ce test. Il atteint maintenant un carrefour où il doit décider de retourner au Sénégal en tant que professeur du secondaire ou de rester en France pour poursuivre ses études.

Le rêve de Senghor était de devenir poète avec un poste au Collège de France, où il avait suivi des séminaires de linguistique. Il accepte donc un poste en 1935 de professeur de latin et de grec au lycée Desartes de Tours. La proximité de Paris lui permet de poursuivre des études à l'Institut d'Ethnologie, où il suit des cours avec Marcel Mauss, Paul Rivet et Marcel Cohen. Il a également étudié la linguistique africaine avec Lilian Homburger à l'École Pratique des Hautes Études. Pendant ce temps, Senghor a commencé sa recherche doctorale sur les langues et la poésie africaines, prévoyant d'écrire un principal

doctorat d'état thèse intitulée «Les formes verbales dans le groupe sénégal-guinéen: Wolof, Sérère, Poular, et Diola». Il est également retourné dans son village natal de Joal pour y mener des recherches pour une thèse secondaire, «Sérère Oral Poetry». Cette immersion dans les formes expressives africaines l'a finalement inspiré à brûler toute la poésie qu'il avait écrite avant 1935, la rejetant pour imiter les modèles européens.²²

La décision de Senghor de rester en métropole l'oblige à effectuer le service militaire (1934/35); il sert d'abord dans un régiment d'infanterie à Verdun, le seul soldat noir de sa compagnie, puis dans un régiment à Paris où il est responsable de la bibliothèque des officiers.²³ Cet endroit heureux lui a permis d'étudier pour le *agrégation*. En septembre 1939, après avoir été transféré à un nouveau poste au Lycée Marcelin-Bertholot dans un Paris *banlieue*, Senghor est de nouveau appelé au service militaire et affecté cette fois à un régiment à Rochefort avec d'autres soldats des colonies d'outre-mer. Après le début de l'invasion allemande en mai, sa compagnie a passé quatre jours à défendre un pont à La Charité-sur-Loire avant de se rendre le 20 juin 1940. Selon l'histoire de Senghor, leurs ravisseurs allemands ont immédiatement séparé les soldats noirs du reste des prisonniers et les ont alignés contre un mur; au moment où ils devaient être fusillés, lui et ses camarades noirs criaient: «Vive la France! Vive l'Afrique! » Un lieutenant français a été tellement impressionné par cet acte de courage qu'il a persuadé les Allemands d'épargner leur vie.²⁴

Senghor a créé une riche mythologie de ses deux années de prisonnier de guerre, alors qu'il était interné dans sept camps différents en France. Il se souvient que si «très difficile», «l'expérience de la captivité ne m'a pas été inutile». ²⁵ Comme beaucoup

contemporains (comme Jean-Paul Sartre et Emmanuel Levinas), Senghor a traité l'internement comme une opportunité d'étude intensive. Il revient aux classiques et réfléchit au «miracle de la civilisation grecque», qu'il attribue désormais à la rencontre fructueuse entre les peuples «hellénique» et «préhellénique» (y compris égyptien et noir ou «éthiopien»). «Cette découverte, refaite face au nazisme, m'a aidé à transformer ma vie, à m'orienter petit à petit vers la théorie de la culture *métissage* comme l'idéal de la civilisation. ²⁶ Cela réaffirmait la leçon même qu'il avait tirée de ses professeurs de la Sorbonne et de l'Institut d'Ethnologie et de l'anthropologue allemand Leo Frobenius, que lui et Césaire lisaient avec empressement.

La captivité a également permis à Senghor de s'instruire l'allemand et de revisiter la tradition littéraire et philosophique allemande à laquelle il avait été initié en tant qu'étudiant. Après un an d'internement, il a pu lire la poésie de Goethe dans l'original, décrivant la rencontre comme «une révélation qui m'a conduit à relire, dans un esprit plus attentif, les grandes œuvres du maître. Inmyminuscule bibliothèque que j'ai maintenant placée *Faust* et *Iphigénie* à côté de la *Énéide*, Pascal *Pensées*,

et Platon *Dialogues*, qui étaient devenus des livres de chevet. C'était une véritable conversion. ²⁷ Il explique qu'avant la guerre son cercle d'étudiants expatriés noirs était «plongé dans l'ivresse du Royaume de l'Enfance, de la négritude redécouverte». ²⁸ Ils s'abandonnèrent à la nostalgie, ne s'intéressant qu'aux griots et aux sorciers. Frobenius, leur apprenant à embrasser l'émotion «éthiopienne» face au rationalisme occidental, les a inspirés à lire Goethe comme un rebelle anti-impérial et anticapitaliste dont les protagonistes nourrissaient leur propre désir de «réclamer, pour les peuples noirs, plus encore que l'indépendance politique, l'autonomie de la négritude. . » ²⁹

Mais leur tendance à rejeter le rationalisme occidental dans le langage racial du «sang» a immédiatement changé après «la défaite de la France et de l'Occident, en 1940. » Senghor raconte que «piqué par la catastrophe, nus et sobres, nous nous sommes réveillés. C'est donc là que, dans l'odeur des chambres à gaz et le bruit des pelotons d'exécution, la haine de la raison et le culte des *Du sang* nous avait conduit. . . . Nous avons entrepris. . . de relire nos classiques avec la lucidité d'un réveil. ³⁰ Dans ces circonstances changées, Goethe est devenu à nouveau lisible. Il nous a maintenant «enseigné les dangers de la solitude culturelle, du repli sur soi, du désir de ne bâtir que sur le fondement de sa propre race, nation et vertus indigènes». ³¹

Ce Goethe était un polyglotte cosmopolite avec un appétit culturel insatiable dont la leçon la plus importante était que «tout le monde doit être grec à sa manière, mais il doit être grec d'une certaine manière». ³²

Un tel mélange civilisationnel, expliqua Senghor, permettrait aux peuples noirs de *meilleur* «Exprimer leur négritude» en permettant un «équilibre parfait entre

deux valeurs complémentaires, le cœur et la tête, l'instinct et l'imagination, le réel et le fait, l'équilibre parfait de Zeus lançant son éclair.³³ Dans une épiphanie sous «les barbelés du camp», il a reconnu «que notre voix la plus incarnée, que notre plus noire [*négre*] le travail sera, en même temps, le plus humain.³⁴ Tout comme Goethe avait voyagé du nord «à la recherche du soleil. . . nous sommes venus du sud. . . et voici, nous nous sommes rencontrés au bord de la mer du milieu, nombril du monde. Et nous conversions fraternellement dans l'air doux et lumineux. Et nous avons goûté à la douceur de la mer hybride [*mer métisse*], de la Méditerranée.³⁵

Si la captivité a conduit Senghor à méditer sur le miracle de la civilisation *métissage*, il l'a également mis en relation avec des recrues africaines de divers milieux et groupes ethniques modestes. Hememorialized ces compatriotes en *Hosties Noires* (1948), un volume de poésie paru trois ans après sa collection révolutionnaire *Chants d'Ombre* (1945).³⁶

Le titre du volume «hôtes noirs» compare les Africains d'outre-mer français qui ont servi pendant la guerre à des victimes sacrificielles. Il signale aussi «l'hôte» de l'Eucharistie chrétienne, la plaquette qui est, par le miracle de la transsubstantiation, le corps du Christ, l'homme-dieu qui s'est sacrifié et s'est sacrifié pour la rédemption de l'humanité.³⁷ Cette image d'un *hostie* rejoint ainsi le profane et le divin, la matière et l'esprit, l'essence et l'apparence, la souffrance et la joie, l'abjection et la transcendance, la victime et le bienfaiteur. À travers le drame du sacrifice et de la rédemption, «l'hôte» évoque des images de délivrance ou d'émancipation, traçant un mouvement de la servitude à la liberté, du péché à l'absolution, de la culpabilité au pardon et de la division à la réconciliation. Le poème de clôture du livre s'adresse directement au Christ et fait référence *Hosties Noires* comme un «ciboire de souffrance», rappelant aux lecteurs que chaque victime africaine individuelle, aussi humble et anonyme soit-elle, est un corps à l'image du Christ qui peut servir de véhicule pour une rédemption salvatrice, tout comme chaque poème est comme une plaquette à travers laquelle le miracle de la transsubstantiation peut se produire.

En ajoutant le terme *noir* aux «hôtes», Senghor mobilise une série d'associations. L'Europe sacrifie des soldats africains pour son avenir tandis que les Africains se sacrifient pour l'avenir de l'humanité. Cette nouvelle série de souffrances et de sacrifices sauvera la France, maintenant réduite à une colonie occupée, ses soldats contraints de se réfugier dans des camps et craignant pour leur vie, en paiement de ses péchés coloniaux. La France cherchera la rédemption après la guerre en accordant la liberté et l'égalité à ces Africains qui ont assumé la responsabilité morale et humaine de soutenir leurs compatriotes métropolitains dans un moment de crise mortelle.

La pièce d'ouverture, «Liminary Poem», écrite en avril 1940, avant que Senghor ne soit emprisonné, donne le ton du volume. Avec le célèbre ambigü

ligne «Ah! Ne dites pas que je n'aime pas la France - je ne suis pas la France, je sais »s'identifie l'orateur à la France qui avait historiquement« distribué non seulement une faim de liberté mais une faim de l'esprit / A tous les peuples de la terre solennellement assemblée à la fête catholique. ³⁸ Cette image d'une assemblée mondiale de peuples lors d'un banquet humain unifié mais divers engage l'orateur dans une triple solidarité: avec ses compatriotes africains, la métropole et l'humanité. Que cet engagement est difficile - «Ah! Ne suis-je pas assez divisé? »- s'exprime dans toute la collection. ³⁹

Beaucoup de poèmes dans *Hosties Noires* méditer sur l'exploitation des soldats africains par la France, exprimer l'incertitude quant à savoir si la relation de l'Afrique coloniale avec la France changera après la guerre et mettre en scène la tentative du poète de surmonter sa propre colère et sa haine envers une puissance impériale qui a causé des siècles de souffrance en Afrique. «Prière pour les soldats sénégalais» déplore le sacrifice - probablement en vain - des Africains «qui offrent leurs corps pieux, gloire des stades, pour l'honneur catholique de l'humanité». ⁴⁰ Il exhorte ces soldats à «savourer l'éphémère douceur de vivre» car «on ne sait pas si on va respirer la moisson pour laquelle juste cause on se sera battu / Si on allait seulement être utilisé par eux!» ⁴¹

Ici, les Africains n'offrent pas leur vie uniquement pour améliorer leur propre situation matérielle. Les soldats français, «si dissemblables mais si semblables sur cet avant-poste le plus éloigné des peuples rassemblés pour la même bataille», se battent pour une vision fraternelle de solidarité cross- raciale et transcontinentale. ⁴² «Laissez l'enfant blanc et l'enfant noir. . . de la France confédérée vont de pair / Comme le prévoit le poète. . . / Que l'enveloppe de la haine ne gêne pas leurs pas apaisés. ⁴³ Ce passage des Africains en tant que victimes sacrificielles à des martyrs se sacrifiant est évident dans un poème célébrant Félix Éboué, le gouverneur guadeloupéen de l'Afrique centrale française qui a rejeté la collaboration avec le gouvernement de Vichy. Il se termine par une image déferlante: «Mille peuples et mille langues ont revendiqué leur voix à travers votre foi rouge / . . / Regardez, l'Afrique se lève. . . / L'Afrique est devenue un *hostie noire* / Pour que l'espoir humain puisse vivre. ⁴⁴ A travers Éboué, l'hospitalier intermédiaire antillais, l'Afrique rachète l'humanité par une solidarité au-delà de la haine et de l'intérêt personnel.

Cette figure de l'hospitalité rédemptrice prend une forme plus concrète et plus intime dans le poème «Camp», qui a été écrasé par un prisonnier au Front-Stalag 230. Il s'ouvre dans «un vaste village. . . crucifié par deux fossés virulents »où« la haine et la faim fermentent dans la torpeur d'un été meurtrier. . . entouré par le dépit immobile des barbelés. . . sous la tyrannie de quatre mitrailleuses à secousses. »Seuls les Africains« ont gardé la candeur de leurs rires, et. . . la liberté de leur âme ardente. Alors que «le soir tombe. . . Ils veillent sur le grand

les enfants roses, leurs grands enfants blonds / Qui se tournent et se retournent dans leur sommeil, hantés par les puces de l'inquiétude et les poux de la captivité. Les «histoires du soir des Africains les bercent, avec des voix profondes qui tracent les chemins du silence». ⁴⁵ Les soldats noirs offrent volontiers un réconfort parental à leurs homologues blancs. «Les chemins de terre les invitent à la liberté. Mais ils ne partiront pas. Ils n'abandonneront ni leur travail forcé [*corvées*] ni leur devoir d'être joyeux. Car qui fera le travail honteux sinon eux? ⁴⁶ Bien que possédant toutes les raisons de permettre à ces Européens de se massacrer, les soldats de Senghor ne peuvent pas *ne pas* se comporter comme des humains à part entière, nécessairement préoccupés par la souffrance et le sort des autres. L'orateur s'inspire de ces camarades africains désintéressés pour vaincre sa propre haine envers une France métropolitaine qui leur a tant fait défaut. «Pas de haine dans votre âme sans haine, pas de ruse dans votre âme sans ruse. / Oh noirMartyrs d'une race immortelle, laissez-moi dire les mots qui pardonnent. ⁴⁷

S'émerveiller de la volonté des Africains de sacrifier «les premiers fruits de sa récolte. . . les plus beaux corps »à la guerre lointaine et à pardonner en résistant à la haine imprègne cette collection. ⁴⁸ Les troupes noires américaines, messagers «de paix et d'espoir à la fin de l'attente», libèrent «ceux qui ont oublié de rire» (les Français). ⁴⁹ Mais une question demeure sur ce *gentil* de libération qu'ils auraient pu permettre. Si les Africains et leurs descendants américains ont donné à France-Europe-humanité une seconde chance de faire un monde différent, l'issue est loin d'être certaine. Les derniers poèmes de *Hosties Noires*, écrit après la libération de Senghor du camp en 1942, suggèrent la mélancolie, la désillusion et l'amertume quant à la possibilité que les sacrifices des Africains aient été dénués de sens.

Dans «Lettre à un prisonnier», un soldat affranchi oppose la solidarité qu'il avait éprouvée dans le camp avec son aliénation de retour dans le monde blanc du Paris bourgeois. Confiné dans «la solitude de la résidence chère et étroitement surveillée de ma peau noire», il trouve la société civile privatisée, divisée en classes et racialisée, ⁵⁰ une vie insipide remplie «d'appartements trop lumineux qui stérilisent. . . même les souvenirs d'amour »et« des plats substantiels qui ne nourrissent pas. . . somnambules qui ont renoncé à leur identité humaine. ⁵¹ Ironiquement, les conditions des camps avaient créé l'égalité, la fraternité, la solidarité, la mutualité et la sociabilité absentes de la vie «libre» ordinaire en Europe métropolitaine.

Ce pressentiment effrayant que la libération pourrait instituer de nouvelles formes d'oppression apparaît dans le poème de protestation de Senghor sur les Africains démobilisés massacrés au Camp Thiaroye pour avoir réclamé les indemnités de décharge qui leur sont légitimement dues aux soldats français. ⁵² «Prisonniers noirs, voire français, est-il vrai que la France n'est plus la France? / Est-il vrai que l'ennemi l'a dépouillé de sa face? S'adressant aux morts, l'orateur déclare: «Vous êtes les témoins

of immortal Africa / Vous êtes les témoins du nouveau monde de demain. / Dors oh mort! et laissez ma voix vous bercer, ma voix de colère qui berce l'espoir. ⁵³ Voici la tension structurant l'asymétrie de la solidarité africaine en temps de guerre. D'un côté, souffrir sans reconnaissance et sans sacrifice pour un avenir fermé. De l'autre, témoin d'un monde à venir et du triomphe de l'espoir sur la rage. Notez que Senghor a écrit ce poème inquiétant *après* la libération de Paris en août 1944.

Cette tension est à nouveau mise en scène dans la dernière « Prière pour la paix » du volume:

Seigneur Jésus, à la fin de ce livre, que je t'offre comme un ciboire
de souffrances

...

Aux pieds de mon Afrique crucifiée pendant quatre cents ans et respirant
encore

Laissez-moi vous dire, Seigneur, sa prière de paix et de pardon. Seigneur Dieu,
pardonne à l'Europe blanche!

...

Et je veux prier spécialement pour la France. ⁵⁴

Le poème offre un inventaire des crimes coloniaux perpétrés contre l'Afrique sous les signes des Lumières et du christianisme. ⁵⁵ Il reconnaît que la France « aussi, a apporté la mort et les canons dans mes villages bleus ». ⁵⁶ Il présente une image de la France « qui parle du bon chemin puis suit un chemin tordu / Qui m'invite à sa table et me dit d'apporter mon propre pain. . . qui déteste les occupants mais m'impose une occupation aussi sévère. ⁵⁷ De plus, l'orateur déplore que ces hôtes africains, qui ont été traités comme des « mercenaires ». . . les mastiffs noirs de l'Empire », seront utilisés pour recoloniser les territoires indochinois, qui s'étaient effectivement libérés pendant la guerre, pour ensuite être contraints de revenir à un état d'assujettissement colonial. Mais parce que « l'Afrique crucifiée » a assumé cette position chrétienne d'hôte et de victime, elle peut pardonner à la France-Europe. ⁵⁸

L'orateur a du mal à pardonner à ces destructeurs des civilisations africaines, en confessant: « Seigneur. . . le serpent de la haine lève la tête dans mon cœur, ce serpent que j'avais cru était mort / Tue-le Seigneur, parce que je dois continuer sur mon chemin. ⁵⁹ À l'instar des soldats sénégalais, qui ne peuvent refuser de se montrer solidaires de leurs homologues métropolitains, ces peuples d'outre-mer doivent surmonter les ressentiments pour construire un avenir alternatif qui nécessitera une coopération africaine et européenne. Ces victimes africaines (hôtes) se sacrifient (en tant qu'hôtes) pour devenir des hôtes qui dirigent et rachètent la France et l'Europe, en partie par le pardon et l'hospitalité. Se souvenir de ça

«Il doit toujours y avoir des traîtres et des imbéciles» et que les Français aussi ont souffert pendant la guerre, l'orateur plaide: «Oh, Seigneur, bannis de la France de mémoire qui n'est pas la France, ce masque de mesquinerie et de haine sur le visage de la France. ⁶⁰ Se forçant à se souvenir de l'héritage émancipateur de la France, ⁶¹ il prie: «Bénissez ce peuple lié qui a libéré ses mains deux fois et a osé proclamer à la royauté l'avènement des pauvres / Qui a fait les esclaves du jour en hommes fraternels égaux libres / Bénissez ce peuple qui a traversé votre Bonne Nouvelle. ⁶²

Un avenir humain pacifique exige que la France soit pardonnée et que les Africains, rejoignant tous les peuples du monde, «encerclent la terre avec un anneau de mains fraternelles / sous l'arc-en-ciel de votre paix». ⁶³ Alors qu'un nouvel ordre mondial naissait, les Africains dont les mondes ont été dévastés au nom de l'amélioration de la civilisation se portent désormais volontaires comme «hôtes» de l'humanité, en partie en assumant une responsabilité missionnaire pour les grands enfants roses d'Europe, ignorant les peuples à qui il faut montrer comment être humains.

Les critiques pourraient interpréter la poétique du pardon de Senghor comme une suridentification à la société française par une élite comprador assimillée. Mais étant donné que Senghor, comme Césaire, traitait le langage et les objets de manière poétique, comme « *Enceinte images* », il serait faux de lire sa « France » comme une référence évidente. ⁶⁴ Chaque poème tente de regarder au-delà des apparences immédiates pour identifier la potentialité politique immanente éventuellement inhérente aux arrangements existants. Le souci de Senghor était toujours de ce que la France pourrait devenir. Et la volonté de Senghor de pardonner les crimes historiques doit rappeler son engagement en faveur de la décolonisation en tant que processus de restructuration mondiale dans lequel le destin de l'humanité et l'avenir du monde étaient en jeu. Sa croyance dans le pardon était liée à son point de vue selon lequel, malgré les frontières créées par les États souverains et reconnues par le droit international, les anciennes puissances impériales et les anciens peuples colonisés n'avaient d'autre choix que de créer un nouvel ensemble d'arrangements. *ensemble*

puisqu'ils resteraient enchevêtrés sur cette terre partagée. Substituer cette poésie et sa politique ultérieure était la conviction que les Africains et les Européens étaient conjointement responsables de l'avenir commun qu'ils étaient destinés à partager. ⁶⁵

La communauté à venir

Grâce à l'intervention d'un médecin français, Senghor fut libéré de son camp de prisonniers pour raisons médicales en février 1942, retournant à son poste au lycée Marcellin-Berthelot. ⁶⁶ Pendant le reste de la guerre, de jeunes étudiants noirs à Paris (dont Alioune Diop, Mark Sankalé, Guy Tirolen, AF Amorin et Louis Behanzin) ont accueilli des rassemblements et participé aux activités des associations étudiantes africaines. ⁶⁷ Le 8 mai 1943, les responsables de Vichy inaugurent un

centre étudiant colonial avec une fête où 200 «noirs du monde» ont écouté des performances de chanteurs antillais et de batteurs africains.⁶⁸ En novembre de l'année précédente, des étudiants coloniaux dirigés par Alioune Diop avaient créé un groupe d'étude qui publiait une revue modeste, *L'Étudiant de la France d'Outre Mer: Chronique des foyers*.⁶⁹ Senghor a contribué des critiques et des poèmes qui seront plus tard inclus dans *Chants d'Ombre*. Dans le numéro inaugural (1er juillet 1943), un éditorial rédigé par Diop sous le pseudonyme de Kothj Barma annonçait que le

Chronique espérait promouvoir la solidarité entre les étudiants coloniaux, éduquer les métropolitains sur les cultures d'outre-mer et «entrer en contact avec la vraie France en dehors des cercles universitaires et intellectuels». ⁷⁰

Ce groupe a organisé une série de discussions sur la culture et l'empire, les «problèmes de contact» et «l'humanité pour nous». Senghor a assisté à plusieurs de ces événements et a donné des conférences intitulées «Le problème de l'éducation en Afrique de l'Ouest francophone» et «L'âme et la civilisation noires africaines», reprenant probablement deux interventions publiques des années trente, intitulées de la même manière.⁷¹

Dans le premier d'entre eux, «Le problème culturel en Afrique occidentale française», remis à la Chambre de commerce de Dakar en 1937, Senghor appelait à une réinvention de l'éducation coloniale pour mieux nourrir les étudiants africains en tant qu'êtres culturels complexes. Il a critiqué la tendance du gouvernement à offrir aux étudiants coloniaux des formations pratiques qui négligeaient les sciences humaines. Sa demande que les écoles coloniales enseignent les langues africaines, la géographie, l'histoire, le folklore, les civilisations et l'art ainsi que les sciences humaines traditionnelles européennes reposait sur trois prémisses. Premièrement, l'éducation doit aborder l'esprit humain et pas seulement la formation technique. Deuxièmement, puisque les civilisations doivent être pensées au pluriel, les cours pour les Africains devaient explorer les conceptions africaines de l'humain. Troisièmement, étant donné que le milieu colonial a contraint les Africains à devenir des êtres «bicéphales», l'éducation doit être bilingue et multiculturelle. À la base de cette orientation éducative se trouvait la conviction de Senghor que la culture était un processus de «dynamisme créatif» généré par un «effort perpétuel vers un équilibre parfait» entre «l'homme et [un] milieu» qui «ne change jamais». ⁷²

De manière caractéristique, Senghor a cherché à trouver un équilibre «bicéphale» entre, d'une part, l'enseignement aux étudiants d'un concept ouest-africain de «l'humain idéal» basé sur «un sens de l'honneur, des manières raffinées et un esprit plus agile que compétent [*plus délié que savant*] » Et, d'autre part, leur montrer que cet humanisme africain doit s'adapter au milieu évolutif que les jeunes habitent réellement. ⁷³ Rappelant à son auditoire que les Africains et les métropolitains étaient «impliqués dans un destin commun [*destin*], " ⁷⁴ il a noté que «notre milieu n'est plus d'Afrique de l'Ouest, il est aussi français, il est international; en somme, c'est *afro-français*. " ⁷⁵ Plutôt que de se soumettre à l'assimilation coloniale ou à la préservation

dans une tradition réifiée, il espérait explorer la singularité culturelle africaine *et* repenser la culture africaine par rapport aux conditions impériales contemporaines.

Senghor a poursuivi cet exercice d'équilibre dans son essai historique «What theBlack ManContributes», publié dans un recueil d'écrits de 1939, *L'homme de couleur*, sur les sujets coloniaux dans l'Empire français. Ici, il a discuté de la singularité de «l'âme noire. . . [et] sa conception du monde. . . dans un esprit humaniste. ⁷⁶ Partant de sa tristement célèbre proposition selon laquelle «l'émotion est *nègre* comme la raison est hellénique », Senghor a présenté un portrait idéalisé des formes africaines de religion, de société, d'économie, de politique et d'art dans lesquelles les idéaux humanistes de l'Occident étaient plus pleinement réalisés que dans les sociétés aliénées de l'Europe moderne, ⁷⁷ caractérisé par des oppositions entre sujet et objet, esprit et matière, esprit et corps, connaissance et émotion, individu et communauté, travail et produit, propriétaire et ouvrier, humanité et nature, vivants et morts. En revanche, son Afrique ressemblait aux anciennes sociétés grecques harmonieusement intégrées idéalisées par l'humanisme européen.

Senghor a conclu en invoquant le mythe d'Antée, le Libyanguissant dont la formidable force provenait de son contact avec la terre. Heracles l'a vaincu dans un match de lutte en le soulevant du sol - le séparant de la source de son pouvoir - et en l'étranglant. ⁷⁸ Senghor a écrit:

Ce n'est pas étrange, cette rencontre du Noir et du Grec. Je crains que beaucoup de ceux qui revendiquent les Grecs aujourd'hui ne trahissent la Grèce. Trahison du monde moderne qui a mutilé l'homme en faisant de lui un «animal raisonnable». . . . Le cadeau noir [*le service nègre*] aura été de contribuer, avec d'autres peuples, à refaire l'unité de l'homme et du monde: relier la chair à l'esprit, l'homme à son prochain, le caillou à Dieu. En d'autres termes, du réel au surnaturel spirituel - à travers l'homme, non comme le centre, mais comme la charnière, le nombril du Monde. ⁷⁹

L'écriture d'après-guerre de Senghor continuerait à démontrer comment un humanisme perdu pourrait être récupéré grâce à ce don de la civilisation africaine et comment les formes de vie africaines pourraient contribuer à l'unité de la civilisation universelle, caractérisée de manière variée comme un réseau de singularités interconnectées, une mosaïque assemblée à partir de nombreuses pièces distinctes, ou un mélange global qui chaque civilisation a apporté ses attributs les plus distinctifs et pleinement réalisés.

Après la guerre, Senghor a commencé à envisager de nouvelles formes politiques pour s'adapter à l'hybridité culturelle et à l'interdépendance sociale créées par l'impérialisme. Il a publié «Views on Black Africa or Assimilate, Don't Be Assimilated» (1945) dans un volume, *La Communauté impériale française*, édité par Robert Delavignette, à qui Senghor a consacré sa contribution. ⁸⁰ Il a averti les élites africaines

contre l'acceptation passive de l'assimilation à la civilisation européenne ou la création d'un système distinct d'institutions locales pour protéger leur particularité culturelle. En revanche, Senghor a préconisé un cadre dans lequel les peuples métropolitains et d'outre-mer pourraient devenir des « associés » égaux au sein d'une communauté commune avec un avenir partagé. Bien que sa position de 1945 ait habité un paradigme impérial, elle a anticipé la stratégie critique qui éclairerait sa pensée plus transformatrice sur la décolonisation dans les années à venir; elle a mis en évidence la manière dont l'histoire coloniale avait créé les conditions de nouveaux types d'association politique non nationale.

L'épigraphe de l'essai est du maréchal Lyautey, architecte emblématique de l'empire français: «Ce que je rêve, c'est ça. . . Le Maroc [colonial] offre le spectacle d'un assemblage humain [*groupement d'humanité*] où des hommes d'origines, d'habitudes, de professions et de races si diverses, poursuivant, sans renoncer à aucune de leurs conceptions individuelles, la recherche d'un idéal partagé, d'un commun *raison de vivre*. »⁸¹ On peut se demander comment Senghor peut citer la rhétorique idéologique de Lyautey sans réserve. Mais on voit aussi ici l'intérêt radicalement littéraliste de Senghor de prendre Lyautey exactement au mot en envisageant une nouvelle forme de communauté plurielle. La perspicacité de Senghor était que l'impérialisme avait à la fois créé et interdit la possibilité d'un tel assemblage.

Reconnaissant l'ouverture créée par la Libération, Senghor a présenté ces réflexions au futur antérieur. «Nos revers de 1940 auront eu pour résultat, fécond pour nous, qu'ils auront conduit les métropolitains et les indigènes des colonies, non pas à re-poser le problème du colonialisme, mais à le repenser. Car tout le monde sent que sa solution est la base même du français *Renaissance*. »⁸² Il pensait que toutes les considérations sur la forme de la France d'après-guerre devaient commencer par aborder «le fait colonial». ⁸³ Mais plutôt que de critiquer l'État français pour ses actions passées, Senghor l'a défié de se confronter à la réalité coloniale qu'il avait déjà créée. Pour le meilleur ou pour le pire, il était prêt à mettre entre parenthèses la question de la légitimité de l'impérialisme français. «La France n'a pas plus à justifier ses conquêtes coloniales que l'annexion de la Bretagne ou du Pays basque. Il doit seulement concilier ses intérêts avec ceux de ses habitants indigènes [*autochtones*]. *Au fond, le problème colonial n'est rien d'autre qu'un problème provincial, un problème humain*. »⁸⁴ Pour Senghor, la seule question était de savoir si la France *maintenant* réalisera ses propres affirmations sur les populations d'outre-mer faisant partie intégrante de cet assemblage transcontinental.

Comprendre l'histoire coloniale comme le «contact de *deux civilisations*, L'objectif de Senghor est de maintenir la diversité au sein de l'unité. ⁸⁵ Contestant à la fois une «fausse assimilation qui n'est qu'une identification» et un «antiassimilationnisme» paternaliste conçu pour maintenir les Africains séparés et inférieurs, Senghor a préconisé une forme de

«Association» fondée sur l'égalité politique *et* diversité culturelle. ⁸⁶ Chaque partenaire de ce syndicat devrait « *travailler dans une communauté de vues et d'intérêts*, d'assimiler réciproquement leurs idées, chacun devant à la fois s'adapter à la nature et aux habitudes de son co-associé. ⁸⁷ Revenant à la citation de Lyautey, il a fait valoir que seule une association mutuelle et réciproque pourrait y développer «un idéal partagé» et une «raison de vivre commune». ⁸⁸

Senghor critiqué comme la proposition incohérente d'Henri Labouret, publiée dans le *L'homme de couleur* volume, pour créer un statut juridique distinct de «citoyenneté impériale» qui accorderait aux élites coloniales instruites et loyales des droits de citoyenneté qui ne seraient valables que dans leur propre pays. Senghor a fait remarquer: «Je ne vois pas pourquoi les droits des citoyens impériaux cesseraient de s'appliquer dans d'autres parties de l'Empire. Ne restent-ils pas encore *humains*?» ⁸⁹ Décrivant un plan de réforme de la France en tant que communauté de peuples également associés, il propose que les chefs de village africains choisissent des représentants régionaux qui désignent des représentants pour chaque colonie. Ce dernier choisirait des membres pour siéger dans une Assemblée fédérale composée de «nations coloniales», notamment l'Afrique du Nord, l'Afrique de l'Ouest française, l'Afrique centrale française, les Antilles, l'Indochine et Madagascar. La métropole abriterait un Parlement impérial «s'occupant des problèmes d'intérêt général, des affaires impériales, des affaires étrangères, etc.» ⁹⁰

Dans un mouvement ressemblant à l'appel non évident de Césaire pour une quatrième République, Senghor a promu une réforme de grande envergure *et* apaisé les craintes métropolitaines de déclin impérial dans la période d'après-guerre. Il expliqua,

loin d'affaiblir l'autorité de la Métropole, ce système ne ferait que la renforcer puisqu'il serait fondé sur le consentement et l'amour d'hommes libérés, d'hommes libres; loin d'affaiblir l'unité de l'Empire, il la garantirait puisque le chef d'orchestre aura pour mission de ne pas étouffer les voix des différents instruments en les couvrant de sa voix, mais de les diriger dans une unité qui permette à la plus petite flûte africaine de jouer son rôle. ⁹¹

Contrairement à ses propositions plus audacieuses d'après-guerre, cela visait à améliorer les relations *dans* un empire refiguré plutôt que d'abolir l'empire complètement. Pourtant, il tentait déjà d'identifier des formes institutionnelles correspondant aux nouvelles solidarités que les conditions impériales avaient rendues possibles.

Pour Senghor, ces associations réciproques doivent reposer sur la reconnaissance que « *toute civilisation est l'expression singulièrement marquée de certains traits de l'humanité*. » ⁹² Si le colonialisme créait un «ferment intellectuel» et des «greffes spirituelles», a-t-il soutenu, ce processus doit être bidirectionnel. Après la guerre, «avec ses usines, ses flottes et ses ports, [la Métropole] devra reconstruire son

patrimoine miné et peu à peu ruiné par un courant de matérialisme qui a réclamé l'intellect.⁹³ A cette fin, a-t-il soutenu, «l'Afrique noire peut l'aider à découvrir. . . [un] sens de la communauté, le sens de la hiérarchie, le sens du divin - en tout cas du sens spirituel - d'un art qui plonge ses racines dans la vie.⁹⁴ «Il ne s'agit pas de placer la France à l'école de l'Afrique» mais «d'aider [la France] à retrouver son visage ancien et authentique sous les déformations auxquelles son évolution moderne l'a soumise». ⁹⁵

En bref, Senghor figurait les Africains comme des «hôtes» dont la civilisation rachèterait une Europe dégradée déshumanisée par la raison instrumentale, le matérialisme compétitif et l'utilitarisme. Les Africains instruits ne mèneraient pas seulement des renaissances culturelles chez eux, mais raviveraient un véritable humanisme à l'avant-garde d'une nouvelle civilisation universelle. Senghor se souciait moins de ce que la France avait été ou faisait que de ce qu'elle pouvait devenir. Et dans la mesure où il tendait vers des possibilités institutionnelles immanentes, sa pensée politique était profondément poétique.

Senghor considérait la réalisation de soi par l'homme à travers l'épanouissement de la civilisation comme le but ultime des arrangements sociopolitiques. Il considérait la création esthétique comme à la fois le moyen et la fin d'une forme de vie plus pleinement humaine. La politique était au service de l'esthétique, interprétée au sens large comme une action créatrice à travers laquelle les humains pouvaient réaliser leur humanité. Inversement, la poétique pourrait aussi infuser et informer la politique comprise comme des actes performatifs et un art créatif de voir les réalités sous les apparences de surface, de conjurer quelque chose à partir de rien, de reconnaître ou de condenser myriade possibilités en un seul mot, concept, image ou objet, et surmonter les distinctions réifiées entre le passé, présent et futur.

Politique et poétique

Compte tenu de sa critique du matérialisme, de l'instrumentalisme et de l'utilitarisme, Senghor était réticent à s'engager dans une carrière politique. Malgré le mentorat de groupes d'étudiants, la plupart de son temps après la libération a été consacré à écrire de la poésie et à étudier la linguistique. Il se souvient: «au début de 1945, je me sentais prêt à accomplir ma tâche: être professeur et poète». ⁹⁶ «Horriifié» par l'idée d'entrer en politique, il avait évité le Sénégal parce qu'il craignait d'être entraîné dans les luttes locales et de devenir un politicien professionnel. ⁹⁷ Il a fini par «tomber dans la politique. . . par accident» quand, en 1944, il devint professeur à l'École nationale de la France d'Outre-Mer, enseignant les langues aux futurs administrateurs coloniaux. ⁹⁸ Ce poste a conduit de Gaulle à le nommer à la Commission de Monnerville, chargée d'étudier comment organiser au mieux la représentation coloniale à l'Assemblée constituante de la nouvelle IV^e République.

En 1944, Senghor a également reçu une bourse du CNRS pour rechercher la poésie orale sérère au Sénégal pour sa thèse supplémentaire, alors qu'il était frappé par la façon dont la guerre avait dévasté les conditions de vie des Sénégalais. ⁹⁹ Cette année-là, Lamine Guèye a demandé à Senghor de le rejoindre sur le ticket de la Fédération socialiste pour se présenter aux élections de novembre 1945 pour les non-citoyens sénégalais à l'Assemblée constituante. Senghor se souvient avoir souffert de la décision.

J'ai hésité un mois. J'ai senti, en effet, que ce serait la fin de ma carrière universitaire, et peut-être de ma carrière poétique. Je suis allé consulter les membres de ma famille qui, naturellement, m'ont poussé à être candidat dans la mesure où la victoire aux élections était assurée: j'étais universitaire. Finalement, j'ai accepté car les années de guerre avaient été terribles pour le Sénégal. En plus du travail forcé et des réquisitions, il y avait des années de sécheresse. Les paysans souffraient d'une grande pauvreté. ¹⁰⁰

Malgré ses hésitations et ses réticences, il a accepté de se lancer en politique «sans savoir où j'allais». ¹⁰¹

Bien qu'il n'achève pas sa thèse ni ne soit nommé au Collège de France, sa vie intellectuelle et artistique se poursuit. Senghor lui-même a fait une distinction épistémologique entre sa prose et sa poésie. Il considérait la prose comme un moyen rationnel pour une fin inévitablement inadéquate pour répondre aux questions qu'elle posait et la poésie comme une fin imagiste en soi dont l'existence même en tant qu'expression créatrice témoigne de son succès: «le poème atteint son objectif par le fait même d'être mis sur la page, là-bas, unique, s'enrichissant grâce à la participation diversifiée [*adhésion*] des lecteurs. » ¹⁰² Senghor a noté: «Ce n'est pas un accident si les Grecs de l'Antiquité ont réservé le mot *poésie*, la poésie, c'est-à-dire la «création», uniquement pour la production de poèmes parmi les œuvres d'art au sens général du terme. ¹⁰³ Bien que Senghor ait souligné cette différence entre la prose instrumentale et la poésie créative, *poésie* a informé son art *et* sa politique. Dans les deux sphères, il s'intéressait à la réalisation de soi par des actes créatifs.

Après la guerre, Senghor a continué à affiner une théorie esthétique qu'il avait commencé à formuler dans les années 1930. Il a soutenu que dans les civilisations africaines, la dichotomie européenne entre le sujet connaissant et l'objet passif n'existait pas. A travers des formes de savoir intuitives et esthétiques, les sujets africains se sont livrés à des objets animés qui palpaient déjà au rythme du monde:

Pour l'Européen, *Homo faber*, il s'agit de connaître la nature pour en faire un instrument de sa volonté de puissance: *utiliser* il. Il le corrige par l'analyse, ce qui en fait un *mort* chose à disséquer. Mais comment pouvez-vous faire

La vie d'une chose morte? C'est au contraire dans sa subjectivité que le Nègre, «poreux au souffle du monde», découvre l'objet dans sa réalité: son *rythme*. Et c'est lui qui s'abandonne, obéissant à ce mouvement vivant, passant de sujet en objet, «jouant le jeu du monde». Qu'est-ce que cela signifie sinon que, pour le Nègre, savoir c'est vivre - la vie et l'Autre - en s'identifiant à l'objet? À savoir [*con-naître*] doit naître [*naître*] dans l'Autre en se mourant: c'est faire l'amour à l'Autre, c'est danser l'Autre. "Je sens, donc je suis." ¹⁰⁴

Pour Senghor, cette relation sympathique de dialogue et de fusion entre sujet et objet est reprise et préconditionnée par la structure et la syntaxe mêmes des langues «négro-africaines», dans lesquelles le signe et le sens sont indiscernables et où les images supplantent les concepts. Ces langages imagistes ne sont pas des médias neutres. Ils sont intrinsèquement poétiques plutôt que référentiels. «Les vertus sensuelles du mot - timbre, ton et rythme - renforcent leur sens. ¹⁰⁵ Le mot «est une image analogique sans même avoir l'aide d'une métaphore ou d'une comparaison. Il suffit de nommer la chose pour le *sens* apparaître sous le *signe* . . . pour les Noirs-Africains, tout est signe et sens à la fois; chaque être, chaque chose, mais aussi la matière, la forme, la couleur, l'odeur et le geste est rythme, ton et timbre. ¹⁰⁶ Selon Senghor, ce système de signification essentiellement poétique permettait une manière plus créative de se rapporter au monde et une poésie plus vitale.

En revanche, la poésie européenne s'est effondrée en tant que pratique créative incarnée par «la désagrégation du monde moderne». La poésie doit donc «retourner à ses origines, à l'époque où elle était chantée et dansée. Comme en Grèce, en Israël et surtout dans l'Égypte des pharaons. Comme aujourd'hui en Afrique noire. . . La poésie ne doit pas périr. Car si c'est le cas, où sera l'espoir du monde? » ¹⁰⁷ Ailleurs, Senghor a caractérisé sa propre poésie comme un type d'incantation rythmique qui permettait «d'accéder à la vérité essentielle des choses: la Force (forces) du Cosmos», ¹⁰⁸ expliquant que «la puissance de l'image analogique ne se libère que par l'effet du rythme. Seul le rythme provoque le court-circuit poétique et transmute le cuivre en or, le mot en verbe. ¹⁰⁹

La poésie n'essaye pas de fixer la réalité; il met le monde en mouvement ou se joint au mouvement et à la multiplicité du monde. Senghor a invoqué l'exemple de la poésie de Césaire, dans laquelle «les images sont plus qu'ambivalentes, elles sont *multivalent* et doublement. Le même sentiment-idée s'exprime à travers toute une série d'images, et chaque image vit sa propre vie, rayonnant de toutes ses facettes de sens comme un diamant. ¹¹⁰ Dans cette optique, la véritable poésie découvre *et* crée des vérités; il révèle le monde tel qu'il est vraiment *et* pose le monde comme il se doit.

Malgré l'attention à la spécificité de la poétique noire africaine, Senghor n'a pas favorisé le nativisme esthétique. Beaucoup de ses réflexions explicites sur l'art noir ont émergé en réponse à ceux qui ont critiqué sa décision d'exprimer les manières africaines d'être, de connaître et de créer en français. Il a reconnu les défis de cette approche: «Paradoxe de la poésie, magie de la poésie. Cette négritude et ses richesses abyssales, cette chose si particulière, comment la communiquer aux autres à travers [la poésie]? Et comment l'exprimer dans le langage fade des ingénieurs et des diplomates? »¹¹¹ Senghor souligne ainsi non seulement qu'il est difficile d'exprimer en français l'expérience subjective de l'être noir, mais aussi peut-être impossible pour quiconque d'exprimer sa subjectivité la plus profonde dans le langage. Il indique ainsi le problème beaucoup plus profond que la langue d'expression choisie; il frappe au cœur de la créativité humaine médiatisée linguistiquement, de la poétique elle-même.

Senghor apporte plusieurs réponses à la question de savoir pourquoi les poètes africains pourraient choisir d'écrire en français. Tout d'abord, il rappelle les ressources des traditions esthétiques européennes qui résonnent directement avec sa compréhension des approches africaines de l'art et du savoir: «seule la révolution surréaliste aura permis à nos poètes d'exprimer la négritude en français.¹¹² Deuxièmement, il note que le choix de la langue est pragmatique et contextuel: «Nous écrivons d'abord, mais pas seulement, pour les francophones africains, et, si les Français de France la trouvent pittoresque, nous en accepterons les conséquences.¹¹³ Senghor utilise ainsi le français pour décentrer, plutôt que réaffirmer, la culture et les lecteurs métropolitains. Il reconnaît simultanément que «notre message est *également* adressée aux Français de France et à d'autres hommes.¹¹⁴

La poésie franco-africaine est en accord avec l'ambition plus large de Senghor de réconcilier des formes de vie africaines particulières avec les cultures cosmopolites créées par l'impérialisme: «[nous écrivons en français] parce que nous sommes des hybrides culturels [*métis*]. »¹¹⁵

Et il suggère que les qualités spécifiques du français complètent celles de la poésie africaine:

Qui a dit que c'était un langage gris et atonal des ingénieurs et des diplomates? Bien sûr, je l'ai dit aussi une fois pour les besoins de ma thèse. Pardonne-moi. Parce que je connais ses ressources après l'avoir goûtée, mâchée et enseignée et c'est la langue des dieux. Écoutez donc Corneille, Lautréamont, Rimbaud, Péguy et Claudel. Écoutez le grand Hugo. . . . Pour nous, les mots sont naturellement enveloppés d'un halo de sève et de sang; Les mots français rayonnent de mille feux comme des diamants. Des fusées qui illuminent notre nuit.¹¹⁶

Senghor indique ainsi que si le français fournit de riches ressources sémantiques aux poètes africains, il n'y a rien d'essentiel dans le genre de subjectivité qu'il

peut ou doit exprimer. Faisant écho à Césaire, il rappelle que le français peut être emprunté, plié, réorienté et réorienté, aligné de manière productive ou mélangé à d'autres traditions linguistiques et esthétiques pour inventer des formes et des contenus qui pourraient correspondre à une formation impériale multiculturelle.

Senghor résume très simplement ce projet multiplexe de production de nouvelles formes de poésie noire française ou africaine française: «Notre ambition est modeste: être des précurseurs, ouvrir la voie à une poésie noire authentique qui ne le fait pas. . . renoncez à être français.¹¹⁷ Il y a une résonance profonde qui relie son projet esthétique (exprimer l'expérience noire africaine en langue française pour créer une nouvelle poétique afro-française), ses engagements culturels (réconcilier la particularité culturelle avec l'humanité universelle; établir des relations de réciprocité entre les civilisations africaine et européenne; façonner un Franco -Civilisation africaine), et ses espoirs politiques (réconcilier la citoyenneté française avec l'autonomie culturelle africaine; transformer l'empire en une union de peuples distincts mais égaux; façonner de nouvelles formes politiques à travers lesquelles poursuivre la démocratie plurielle, la liberté humaine et la réconciliation planétaire). Mais cette simple affirmation nous invite également à nous interroger sur ce qu'il entend par «français».

Les réflexions de Senghor sur la langue et la poétique suggèrent qu'il a traité le «français» et la «France» comme des images poétiques multivalentes avec des facettes pointant simultanément dans des directions différentes. La «France» doit alors être lue comme non référentielle, mobilisant de nombreuses Frances possibles, y compris celles du passé et du futur. Une telle opération rappelle également les prières apparemment évidentes de Senghor pour le pardon de la «France» en *Hosties Noires*. Et si chaque «France» des écrits d'après-guerre de Senghor était remplacée par «union démocratique des peuples» ou «communauté multiculturelle d'associés» ou «fédération démocratique postcoloniale»? Nous devrions lire la poésie de guerre de Senghor à travers l'optique de son projet plus large de reconceptualisation et de reconstitution de la «France» et engager de la même manière ses interventions politiques dans la perspective de sa poésie et de sa théorie esthétique.

Mes interprétations des projets politiques d'après-guerre de Senghor sont éclairées par ses réflexions sur le langage poétique étant une fin non instrumentale en soi, sur *poésie* comme création, le langage comme composé d'images ramifiantes et réverbérantes contenant simultanément plusieurs réalités, et la poésie comme source d'espoir humain. En engageant l'approche intempestive de Senghor de la décolonisation en tant que poète-politicien, il est utile de rappeler la citation de Césaire sur Senghor: «Je n'avais donc qu'à nommer les choses, les éléments de mon univers d'enfance pour prophétiser *Citer* de demain, qui naîtra des cendres de l'ancien, qui est la mission du poète.¹¹⁸

Excursus: pardon, hospitalité, démocratie

Plutôt que de critiquer par présomption la volonté de Senghor de pardonner à la France impériale comme un acte (impardonnable) de haine de soi ou de mauvaise foi, nous pourrions rappeler la perspicacité de Jacques Derrida selon laquelle «s'il ne fallait pardonner que ce qui est pardnable, voire excusable. . . alors on ne pardonnerait pas. . . . Pour pardonner, il faut donc pardonner l'impardnable. . . Le pire du pire . . . le pardon doit donc *faire l'impossible*. " ¹¹⁹ Pour Derrida, le pardon «reste hétérogène à l'ordre du politique ou du juridique comme on l'entend ordinairement» précisément parce qu'il conteste le « *conditionnel* logique de l'échange »et conteste les« transactions calculées »selon lesquelles« le pardon n'est accordé qu'après avoir été demandé ». ¹²⁰ Il conclut que «parfois le pardon. . . doit être un cadeau gracieux, sans échange et sans condition. ¹²¹ Il suggère également que pardonner l'impardnable signifie reconnaître la possibilité que les rôles de l'agresseur et de la victime puissent être inversés dans des circonstances différentes. ¹²²

Traitant la relation du pardon comme un modèle de comportement éthique, Derrida suit Emmanuel Levinas, contemporain de Senghor, en soutenant que tous les sujets humains devraient agir comme si, par leur existence même, ils avaient commis un tort impardnable dont ils sont infiniment responsables et exigent le pardon d'un autre. Les sujets sont à la fois constitués et liés par un «rapport de devoir et d'endettement infini et originaire. . . incommensurable, irrémédiable, et donc livré à la «demande de pardon». »Pour Derrida et Levinas, cette éthique du pardon découle d'une relation encore plus fondamentale d'hospitalité« absolue et inconditionnelle ». ¹²³ Derrida déclare, «l'hospitalité est. . . pas simplement une éthique parmi d'autres. . . *l'éthique est l'hospitalité*. " ¹²⁴ Selon lui, toute sorte de norme, règle, attente, prescription ou espoir de réciprocité, même y compris une invitation, transgresserait l'éthique de l'hospitalité. Comme le pardon, l'hospitalité «donne sans retour ou bien n'est rien». Grâce à cet accueil sans conditions, «l'invité [*hôte*] devient l'hôte [*hôte*] de l'hôte [*hôte*]. " ¹²⁵ Derrida suggère même, à la suite de Levinas, que l'hôte devienne un «otage» de l'invité-visiteur-autre. ¹²⁶

Parce que le pardon et l'hospitalité, comme la justice, sont absolus et inconditionnels pour Derrida, ils ne peuvent pas être transposés dans le domaine de la politique empirique fondée sur des lois, des prescriptions ou des principes d'échange équivalent. Pourtant, Derrida reconnaît que «des droits et des devoirs. . . sont la condition de l'hospitalité »et observe donc que l'hospitalité inconditionnelle est à la fois hétérogène et indissociable du« déterminé. . . délimitable. . . [et] domaines de droit et de droit calculables ». ¹²⁷ Derrida veut, après tout, opérer des transformations positives dans le monde de la politique conditionnelle. Par exemple, il

suggère que l'éthique de l'hospitalité devrait servir de base à un nouvel internationalisme fondé sur le droit cosmopolite qui dépasserait la logique et l'échelle des États nationaux ou du système existant de droit international fondé sur le principe de la souveraineté des États.¹²⁸ Mais ici aussi Derrida insiste sur le fait que le cosmopolitisme doit par définition être absolu et inconditionnel, basé sur une «hospitalité universelle sans limite» *a priori* à tous les autres, à tous les nouveaux arrivants, *qui qu'ils soient*. " ¹²⁹

Derrida est confronté à un dilemme: il appelle à une nouvelle politique (fondée sur une éthique inconditionnelle de l'hospitalité cosmopolite) censée être inconciliable avec la politique (figurée comme calcul, institutionnalisation, spécification, droits, devoirs, réciprocité). Il affronte ce dilemme à travers le concept provocateur mais allusif de «démocratie à venir». ¹³⁰ Parfois, Derrida identifie cette démocratie désirable avec la perspective d'un nouveau internationalisme ou cosmopolitisme. Mais le plus souvent, il emploie ce concept pour signifier l'écart permanent entre les formes souhaitables de démocratie et tout État démocratique réellement existant. «Démocratie à venir» figure la série d'apories intraduisibles qui existent *dans* la démocratie, comme la loi conditionnelle contre la justice inconditionnelle ou l'égalité basée sur la mesure contre la diversité basée sur la singularité. La démocratie devient un objet impossible, une forme de politique pour laquelle aucune forme institutionnelle réelle ne saurait convenir. Et pourtant, cette impossibilité génère une pratique de critique perpétuelle, un refus de fermeture institutionnelle et une ouverture permanente à des issues incertaines - qui sont précisément ce qui, pour Derrida, rend la politique démocratique. À son avis, tout État qui prétendait réaliser la démocratie dénoncerait l'ouverture constitutive qui rend la démocratie démocratique. C'est une forme de politique qui ne peut exister qu'au futur conditionnel de quelque chose «à venir».

Derrida semble impatient de réintégrer l'éthique de Levinas dans un projet politique démocratique. Mais sa focalisation persistante sur les apories, l'indécidabilité et l'impossibilité le conduit à traiter la politique en deux termes. Ses mises en garde constantes sur le droit contaminant la justice, la politique contaminant l'éthique, l'équivalence contaminant l'incommensurabilité, et le calcul contaminant l'inconditionnel suggèrent qu'il privilégie le premier au deuxième mandat dans chaque opposition. En posant une distinction claire, malgré ses désistements, entre actes empiriques et demandes infinies, Derrida, comme Levinas, se retire finalement du monde désordonné et toujours contaminé de la politique dans le refuge réconfortant d'une éthique absolutiste. ¹³¹ Il semble toujours prêt à réduire toute activité politique associée aux lois empiriques, aux états existants ou aux lieux réels à un calcul vulgaire et à une action instrumentale qui suivent la logique des contrats légaux ou de l'équivalence marchande entre acteurs intéressés. Il nous propose implicitement un

choix entre capitalisme libéral ou éthique inconditionnelle. Dans son schéma, il n'y a pas de terrain central pour la démocratie entre le calcul instrumental et la justice infinie.

Cet absolutisme secret donne à la «démocratie à venir» de Derrida une valence politique troublante. Bien entendu, la pensée démocratique devrait s'attacher à mettre l'accent sur l'écart entre la justice et le droit ou sur les formes politiques qui accueillent plutôt qu'effacent l'hétérogénéité. Une formation sociale auto-identique ou monoculturelle violerait en effet l'ouverture, l'incertitude et le dynamisme dont les démocraties ont besoin. Dans les termes de Rancière, une telle démocratie serait un régime policier plutôt que politique.¹³² Mais l'éthique lévinasienne de la «responsabilité infinie» pour l'autre, sur laquelle Derrida fonde sa politique, est fondamentalement antidémocratique et antipolitique.¹³³ Car il pose un original et insurpassable

inégalité entre le sujet et l'autre dont le bien-être devient son intarissable préoccupation. Ironiquement, cette relation éthique privilégie le sujet responsable et réduit la souffrance de l'autre à un objet passif de préoccupation et d'intervention. La structure de cette relation est hiérarchique et paternaliste. L'acteur éthique assume le rôle d'un souverain bienveillant (père, roi, Christ, Dieu) qui réduit les «autres» au statut d'enfants ou de pupilles qui n'ont pas voix au chapitre sur les soins qu'ils recevront; on ne leur accorde pas de rôle de sujets autonomes dans la transaction éthique. Ce cadre est incompatible avec les formes horizontales d'égalité, fondées sur le dialogue et le dissensus d'égal à égal habitant le même champ d'action publique, dont doit dépendre toute forme de démocratie réelle.¹³⁴

En confondant calcul, conditionnalité, équivalence, réciprocité, égalité et solidarité, les formulations de Derrida suggèrent que toute tentative d'organiser l'autodétermination autour d'une relation de sujets libres et égaux serait contaminée par la logique contraire à l'éthique du capitalisme commercial ou de la politique parlementaire. Plutôt que d'utiliser l'éthique pour récupérer la politique, comme il semble le faire, il conjure la démocratie pour dénigrer la politique (déguisant ainsi la théologie en démocratie). L'intérêt de Derrida et Levinas pour la responsabilité infinie peut indiquer une éthique radicale mais pas une politique radicalement démocratique.¹³⁵

Le tournant éthique de Derrida offre de nombreuses idées sur la justice, le pardon, l'hospitalité et le cosmopolitisme qui peuvent être lues en relation avec la réflexion de Senghor sur des questions similaires.¹³⁶ Son travail devrait nous amener à faire une pause avant de qualifier de haine de soi ou de réactionnaire l'insistance de Senghor pour que l'Afrique pardonne à la France impériale afin de construire un avenir commun, de susciter un autre type d'association politique et de promulguer une forme de réconciliation entre les peuples du monde. Car Derrida nous rappelle que des actes éthiques apparemment apolitiques ont souvent des implications politiques radicales et que des actes politiques supposés radicaux peuvent avoir

implications éthiques douteuses. Inversement, la volonté de Senghor de pardonner l'impardonnable nous rappelle à quel point le genre de pratique éthique radicale que préconisent Derrida et Levinas peut être difficile, douloureux et même répugnant.

Comme Levinas et Derrida, Senghor a rejeté le caractère déshumanisant du calcul comme principe d'organisation sociale. Il a également critiqué le libéralisme traditionnel et le marxisme orthodoxe pour avoir réduit les questions du bien-être humain au bien-être matériel. Et il espère concilier singularité culturelle et égalité politique à travers des formes alternatives de démocratie plurielle qui dépasseraient les limites des États nationaux territoriaux. Pourtant, la pensée de Senghor contraste fortement avec l'opposition qui émerge dans leur travail entre l'éthique inconditionnelle et la politique instrumentale. Il a toujours cherché, comme Césaire, à la fois à rendre l'éthique mondaine et à introduire une dimension utopique, anticipatrice et performative dans la politique concrète. Alors que Derrida a identifié des apories et des impossibilités, Senghor a tenté de transcender les fausses antinomies en explorant les potentialités immanentes dans les conditions existantes. Ainsi son souci de développer des formes de raison esthétique et intuitive au-delà de la rationalité instrumentale, des formes de mutualité et de solidarité au-delà de la démocratie parlementaire et des formes de socialité cosmopolite au-delà de l'impérialisme colonial.

Comme Derrida, Senghor était préoccupé par la politique non réciproque du pardon, l'éthique de l'hospitalité et la perspective d'une démocratie cosmopolite. Mais il ne les a pas relégués dans l'espace régulateur ou futur du «à venir». pourrait être légalement institué ici et maintenant. Plutôt que de réduire la réciprocité à l'équivalence du marché, comme le fait Derrida, Senghor a revisité les traditions européennes de démocratie et de socialisme, ainsi que les traditions africaines de corporatisme et de collectivisme, pour fonder une nouvelle politique d'association plurielle qui tiendrait compte de multiples singularités et d'égalité universelle. De même, Senghor n'a pas réduit le don à la logique étatiste des contrats légaux ou à la logique de marché de l'échange commercial. Plutôt, dans l'esprit de son professeur Marcel Mauss, il a traité les cadeaux comme des formes de réciprocité. ForMauss le don était une modalité d'échange à travers laquelle les humains créaient des liens de solidarité sociale concrets, incarnés et qualitativement significatifs. 137

Pour Senghor, la réciprocité était moins un effet d'individus atomisés poursuivant des intérêts, comme le laisse entendre Derrida, qu'il ne s'agissait d'acteurs interdépendants créant des communautés vitales. Pour les ressources conceptuelles et les précédents historiques, Senghor s'est tourné vers les traditions mutualistes européennes dans lesquelles les coopératives de travail, la propriété collective, la production sociale et la démocratie directe se rapportaient plus à des associations fédérées de voisins ou de collègues qu'à des élus.

représentants. Il a également identifié précisément ces valeurs et pratiques dans des manières «africaines» d'être, de connaître et de faire. Dans ses écrits d'après-guerre, Senghor faisait régulièrement référence aux *métissage*, la politique de la fédération et la civilisation de l'universel à travers les métaphores d'un banquet humain global, d'un rendez-vous festif, d'un colloque intellectuel, d'un colloque public ou d'un orchestre symphonique.

QUATRE Liberté, temps, territoire

Le monde apparaît paradoxalement à l'horizon comme des possibilités déjà partiellement (sommairement) réalisées. . . mais aussi résisté. . . l'espace planétaire se donne à l'espèce humaine comme théâtre et scénario, champ du possible et apparition soudaine de l'imprévu. - Henri Lefebvre

Libération spectaculaire

La libération de Paris de l'occupation allemande en août 1944 fut une performance spectaculaire à travers laquelle le problème de la liberté se croisa avec la politique du temps. Les Forces Françaises de l'Intérieur (ffi) ont ouvert le spectacle en se soulevant contre l'armée d'occupation. Le danger et les morts étaient assez réels (l'Allemagne avait détruit Varsovie en écrasant *ses* révolte). Mais ce sont aussi des performances dans lesquelles des acteurs français cherchent à concrétiser la fiction politique que le peuple français, incarné par la Résistance, s'est libéré de l'occupation allemande. Bien que les Américains aient permis à une division blindée française de mener l'assaut final sur Paris, cela a été compris comme un théâtre politique destiné aux publics nationaux et internationaux. ¹ Dans son discours du 25 août 1944 à l'Hôtel de Ville, de Gaulle consacra l'événement en une bénédiction nationale. "Paris! Outragé Paris! Paris brisé! Paris martyrisé! Mais Paris libéré! Libérée par elle-même, libérée par son peuple avec l'aide de l'armée française et le soutien et l'assistance de toute la France, de la France qui combat, de la seule France, de la France éternelle. ²

Dans un article publié la veille du discours, Jean-Paul Sartre qualifiait le soulèvement de «cérémonie pompeuse et sanglante dont l'ordre était soigneusement contrôlé et qui se terminait fatalement par des morts, quelque chose comme un sacrifice humain». ³

De manière absurde, les forces de la résistance ont eu du mal à *prévenir* Soldats allemands qui fuyaient

avançant trop tôt des Alliés pour évacuer Paris, afin que les combattants français puissent symboliquement vaincre l'occupation. Il a noté sardoniquement, "ces jours-ci, si un homme ne veut pas dire que Paris s'est libéré, il est pris pour un ennemi du peuple."⁴ Par cet acte, les résistants «ont voulu affirmer la souveraineté du peuple français; et ils ont compris que c'était le seul moyen dont ils disposaient. . . était de verser leur propre sang.⁵ Si Paris aurait été libérée sans le soulèvement, ces combattants, en risquant et en perdant des vies, ont mis en scène une expérience de liberté aux implications universelles. D'où leur «sens de lutter non seulement pour la France contre les Allemands mais aussi pour l'homme contre les puissances aveugles de la machine. . . peu importe que la ffi n'ait pas, à proprement parler, libéré Paris des Allemands: à chaque instant, derrière chaque barricade et dans chaque rue, ils exerçaient la liberté pour eux-mêmes et pour chaque Français.⁶ De plus, Sartre a reconnu le caractère intempestif de cet événement. «Tous se souvenaient des grands jours de colère de Paris. . . Toute l'histoire de Paris était là, sous ce soleil, dans ces rues nues.^{sept} Mobilisant cet héritage d'insurrection, ces acteurs «ont décidé que l'événement serait« historique »» et ont délibérément «écrit l'histoire» en créant un futur souvenir de l'auto-libération.⁸

Le récit de Sartre sur la Libération, à la fois ironique et solennel, saisit les risques et les effets de la performance politique. Cela suggère que la liberté est autant un ensemble de pratiques improvisées et auto-constitutives qu'un statut juridique ou une condition politique et nous rappelle qu'à travers de telles éruptions populaires, des batailles particulières peuvent s'articuler avec des luttes universelles, et les actes présents peuvent réveiller les héritages du passé ou conjurer des futurs possibles. .⁹ Les dramatiques combattants de la Résistance de Sartre ont vécu un moment évanescent de ce que Hannah Arendt a appelé «bonheur public» et «liberté publique».^{dix} Faisant référence au choc que beaucoup d'intellectuels français ont vécu pendant l'Occupation, Arendt a décrit comment «ceux qui, bien entendu, n'avaient jamais participé aux affaires officielles de la Troisième République, étaient aspirés par la politique comme par la force du vide. Ainsi, sans prémonition et probablement contre des inclinations conscientes, ils en étaient venus à constituer bon gré mal gré un domaine public », leur permettant de vivre le« bonheur public »qui est à la fois la condition et la conséquence de l'action politique.¹¹

Pour Arendt, «le grec *polis* jadis était précisément cette «forme de gouvernement» qui offrait aux hommes un espace d'apparences où ils pouvaient agir, une sorte de théâtre où la liberté pouvait apparaître.¹² Là, la liberté était «une réalité matérielle tangible» qui n'existait que dans la pratique, «à travers les relations avec les autres.¹³ Mais cette compréhension a été oubliée à la fois par l'idéalisme philosophique, qui avait banni la liberté dans un état mental intérieur privé concerné par

sentiment, volonté et réflexion, et par le libéralisme politique, qui avait confondu la liberté avec la libération de l'insécurité et des compulsions extérieures. Retracer les significations grecque et latine du verbe *agir*, Arendt relie sémantiquement l'action, la spontanéité, la liberté et «un début par lequel quelque chose de nouveau vient au monde». ¹⁴ En ce sens, la liberté publique permet et est rendue possible par *miracles*: «Pas d'événements surnaturels mais seulement ce que tout *des miracles*. . . doit toujours être, à savoir, *interruptions* d'une série naturelle d'événements, d'un processus automatique, dans le contexte duquel ils constituent le tout à fait inattendu. ¹⁵

Arendt assimile la «faculté de liberté» à «la simple capacité de commencer». ¹⁶ Les actes politiques sont des «miracles» qui «[font irruption] dans le monde comme une« improbabilité infinie », et pourtant c'est précisément cet infiniment improbable qui constitue en fait la texture même de tout ce que nous appelons réel. ¹⁷ Parce que l'humanité a reçu «le double don de la liberté et de l'action», parce qu'elle «peut établir sa propre réalité», soutient Arendt, «ce n'est pas le moins superstitieux, c'est même un conseil de réalisme, de rechercher l'imprévisible et imprévisible, d'être préparé et de s'attendre à des «miracles» dans le domaine politique. » ¹⁸ La politique était des actes créatifs d'interruption miraculeuse accomplis au service de l'infiniment improbable. Elle décrit les révolutionnaires du XVIII^e siècle confrontés à «l'abîme de la liberté», un «néant qui s'ouvre avant tout acte qui ne peut être expliqué par une chaîne fiable de cause à effet». ¹⁹ Ce «commencement absolu», explique-t-elle, «abolit la séquence de la temporalité tout autant que la pensée d'une fin absolue, appelée à juste titre« penser l'impensable ». " ²⁰ Arendt refigure ainsi l'improbable et l'impensable politiquement comme vraiment réel.

Malgré son attention à l'interruption révolutionnaire, Arendt était particulièrement préoccupée par le moment *après* une rupture, le « *hiatus*. . . entre la libération de l'ancien ordre et la nouvelle liberté. . . entre un pas-plus et un pas-encore. Elle soutient qu'il existe «une distinction décisive entre la libération pure et la liberté réelle», ²¹ entre «la libération de l'oppression» (c'est-à-dire la coercition externe ou la contrainte matérielle) et «la constitution de la liberté» en tant que «mode de vie politique» défini par le discours et l'action publics. ²² C'est à partir de cet écart même entre libération et liberté, entre trop longtemps et pas encore, que les acteurs métropolitains et coloniaux ont cherché à façonner un nouveau régime politique d'après-guerre. Ce hiatus historique a permis et contraint ces personnages à affronter le problème de la liberté par rapport aux conditions réelles, possibles et souhaitables. Arendt, comme nous l'avons vu, a également reconnu que les opportunités historiques présentées par de tels écarts politico-temporels défilent souvent en un instant. La libération de Paris en

1944 marque une telle ouverture évanescence: un nouveau début semble possible, mais la potentialité politique de l'ouverture pourrait être facilement évincée.

Henri Lefebvre a rappelé plus tard: «Dans l'enthousiasme de la Libération, on espérait que bientôt la vie serait changée et le monde transformé. Les peuples étaient sur eux, les masses étaient en ferment. Leur mouvement faisait «remonter à la surface» de nouvelles valeurs. »²³

De nombreux observateurs contemporains ont estimé que la fin de l'occupation était une occasion et une responsabilité historiques de reconstituer radicalement la France. Albert Camus a écrit dans le journal *Resistance Combat*, «Il ne suffira pas de retrouver l'apparence extérieure de la liberté. . . nous n'aurons accompli qu'une infime partie de notre tâche si la République française de demain se trouvait, comme la IIIe République, sous le contrôle strict de la monnaie.²⁴ Ses camarades combattants de la liberté, «ayant commencé par la résistance, [veulent] en finir avec la révolution». Pour Camus, cela signifiait instituer «une véritable démocratie populaire et ouvrière». ²⁵

Le 15 mars 1944, l'alliance d'associations connue sous le nom de Conseil National de la Résistance (cnr) convoqua une «assemblée plénière», élaborant un plan pour «installer, après la Libération sur le territoire, un ordre social plus juste». Il s'est engagé à créer une «véritable démocratie sociale et économique» fondée sur «l'organisation rationnelle de l'économie assurant la subordination d'intérêts particuliers à l'intérêt général» et «la participation des travailleurs à l'administration de l'économie». Les travailleurs se verraient offrir «la possibilité d'une vie pleinement humaine». Le cnr a également appelé à «une extension des droits politiques, sociaux et économiques des populations autochtones et coloniales». ²⁶

Faisant écho à l'observation d'Arendt selon laquelle de nombreux intellectuels français étaient politisés par l'Occupation, Simone de Beauvoir a écrit: «Par la charte du CNR, la France prenait la voie du socialisme. Nous pensions que le pays avait été suffisamment secoué pour permettre un remodelage radical de sa structure sans nouvelles convulsions. *Combat* exprimé nos espoirs. ²⁷ Elle a rappelé que «la guerre avait opéré une conversion décisive» sur Sartre qui est passé d'un anticapitaliste anarchiste à un socialiste engagé. Mais le pressentiment tempéra les espérances de Sartre. Il a écrit, «il est à craindre que le festival», cette «explosion de liberté» et «la perturbation de l'ordre établi et effectif. . . perdra rapidement son sens. »²⁸ Dans la même appréhension, son camarade intellectuel, Maurice Merleau-Ponty, a averti: «Nous ne voulons pas que cette année 1945 devienne une année de plus parmi tant d'autres. ²⁹

Pour Merleau-Ponty, «l'unité avait été facile pendant la Résistance» car les conditions «offraient le rare phénomène d'action historique qui restait

personnel." ³⁰ Il a fait valoir que cette solidarité intime, une «source de . . . le bonheur à travers le danger » ³¹ transcendaient les divisions entre la vie privée et publique, les sphères sociale et politique, et l'être et l'action. Mais parce que «cet équilibre. . . était intimement lié aux conditions des actions clandestines et ne pouvait pas y survivre », ³² la Résistance «encouragée. . . illusions. . . et masqué la vérité de l'incroyable pouvoir de l'histoire que l'Occupation nous a enseigné à un autre égard. La vérité était que «nous sommes revenus au temps des institutions». ³³ Le bonheur public et la démocratie directe sont redevenus la représentation parlementaire atténuée de la Troisième République ratée. La réponse de Merleau-Ponty était internationaliste, implorant les camarades marxistes de faire «voir aux patriotes». . . que dans un pays affaibli comme la France que le mouvement de l'histoire a réduit à une puissance de second ordre, une certaine indépendance politique et économique n'est possible que. . . dans le cadre d'une confédération socialiste d'États qui n'a aucune chance de devenir réalité si ce n'est par la révolution. » ³⁴

Raymond Aron, le rédacteur anticommuniste de centre-droit de *La France Libre* et plus tard un éditeur de *Combat*, n'était pas d'accord. Mais même ce membre du Rassemblement gaulliste du Peuple Français (rpf), a soutenu la participation des travailleurs à la gestion et le partage des bénéfices («association») comme une alternative à la fois au capitalisme libéral et au socialisme d'État. ³⁵ Pourtant, Aron partageait également le pressentiment de Merleau-Ponty sur les institutions, prédisant que la politique française reviendrait rapidement à un système parlementaire défini par les intérêts partisans des partis en concurrence. ³⁶

Un sentiment angoissé d'opportunité historique fragile a été exprimé avec une intensité particulière par Albert Camus, dont le mouvement de l'espoir au désespoir après la guerre peut être clairement suivi dans ses pièces pour *Combat* entre 1944 et 1947. Anticipant la compréhension qu'Arendt avait de l'écart entre le non-plus et le not encore, Camus prévint que si la «résistance» avait permis la libération, seule la «révolution» pouvait créer les conditions de la liberté. ³⁷ Quelques jours plus tard, à la veille de la victoire, Camus a fait remarquer que «Paris. . . est illuminé de. . . toute la splendeur non seulement de la libération, mais de la liberté à venir. ³⁸ Rejetant la réintégration de l'un des dirigeants de la Troisième République en faillite qui avaient trahi la France, il a déclaré que «la vraie démocratie - reste à construire». ³⁹ Il a également insisté sur le fait que *Combat* La conception de la révolution n'était pas logique: «Nous ne croyons pas aux principes prêts à l'emploi ou aux plans théoriques». ⁴⁰

Camus considérait le défi comme la création d'un système politique qui respectait les principes de justice (contrairement au capitalisme américain) et de liberté (contrairement au communisme soviétique). ⁴¹ Comme beaucoup de ses contemporains, il considérait 1945 comme une ouverture pour un autre type de système mondial; son «vrai peuple et

la démocratie ouvrière » serait intégrée dans un programme international plus ambitieux. ⁴² Camus a immédiatement identifié les limites de l'organisation des Nations Unies proposée, arguant que si les États-Unis, l'URSS, la Grande-Bretagne, la Chine et la France se voyaient accorder un droit de veto sur les tentatives de réglementer ou de contrer leurs violations de la justice internationale, le monde eût été régi par une direction de cinq pouvoirs. ⁴³ Il a averti que « soit la future Société des Nations sera un instrument fédéral qui appliquera strictement les règles d'une démocratie internationale, soit ce sera une organisation qui le fera. . . démontrent la vertu suprême de se sanctionner pour leurs propres objectifs impérialistes. ⁴⁴ Il a déploré,

des millions de personnes . . . attendait cela avec la victoire. . . une sorte de droit international protégerait les petites nations. . . et punir les projets impériaux. . . Ils s'attendaient à ce que les pays vainqueurs abandonnent une partie de leur souveraineté à une organisation internationale. Au contraire, ils sont confrontés à un renforcement de la souveraineté des grandes puissances aux dépens de la souveraineté des petites nations. ⁴⁵

Camus a donc exhorté la France à « dire au monde que la seule voie réaliste mène au fédéralisme économique, au partage des richesses et à la soumission de toutes les nations à la règle de la démocratie internationale ». ⁴⁶

Dans une série d'articles intitulée « Ni les victimes ni les bourreaux », Camus a tenté de concilier un désir révolutionnaire de justice sociale avec un refus de la violence. Sa promesse radicale de rejeter toute idée de programme ou qui justifiait de prendre la vie, directement ou indirectement, ⁴⁷ le conduisit à exiger une constitution française transcendant l'autarcie nationale. Il expliqua,

aujourd'hui, nous savons qu'il n'y a plus d'îles et que les frontières n'ont pas de sens. . . Il n'y a plus de souffrance isolée. . . pas de problème économique, aussi mineur soit-il. . . peut être résolu aujourd'hui sans coopération internationale. Nous savons donc, sans l'ombre d'un doute, que le nouvel ordre que nous recherchons ne peut être ni national ni même continental, encore moins occidental ou oriental. Cela doit être universel. ⁴⁸

Cette « unité mondiale » et cette « révolution internationale » pourraient être réalisées de deux manières. ⁴⁹ Un État puissant comme les États-Unis ou l'URSS pourrait unifier le monde de manière coercitive par la dictature internationale. ⁵⁰ Ou une « démocratie internationale » pourrait réaliser « un ordre universel. . . par accord mutuel de toutes les parties. » ⁵¹ Il a averti qu'en dépit de ses déclarations contraires, l'ONU établissait en fait une dictature internationale parce que ses actions étaient dictées par des États puissants plutôt que « d'être l'expression de la volonté de tous ». ⁵² Selon lui, « le

la seule solution est de placer le droit international au-dessus des gouvernements, ce qui signifie que la loi doit être adoptée, qu'il doit y avoir un parlement pour l'élaborer et que le parlement doit être constitué au moyen d'élections mondiales auxquelles toutes les nations participeront. »⁵³ Camus a ajouté une mise en garde cruciale; ce «Parlement mondial» doit inclure les «civilisations colonisées des quatre coins de la terre» qui «font entendre leur voix». ⁵⁴

Camus a blâmé la «pensée anachronique» pour la réticence générale à embrasser ce plan comme une possibilité réelle. «Les systèmes politiques d'aujourd'hui cherchent à régler l'avenir du monde en utilisant des principes façonnés au XVIIIe siècle dans le cas du libéralisme capitaliste et au XIXe siècle dans le cas du soi-disant socialisme scientifique. Notant que «le fossé désastreux qui existe entre la pensée politique et la réalité historique. . . s'élargit aujourd'hui à mesure que le rythme de l'histoire s'accélère », a insisté Camus sur le fait que le futur ordre international nécessitera une forme entièrement nouvelle de pensée politique. ⁵⁵ «Le choix aujourd'hui est entre la pensée politique anachronique et la pensée utopique. La pensée anachronique nous tue. . . le réalisme . . . nous force à embrasser le *utopie relative* Je propose. Lorsque cette utopie aura été absorbée dans l'histoire comme tant d'autres avant elle, les gens ne pourront plus imaginer une autre réalité. ⁵⁶

Dans des termes légèrement différents, il a observé que «la bataille qui sera menée dans les années à venir ne dressera pas les forces de l'utopie contre les forces de la réalité. Au contraire, il opposera différentes utopies les unes aux autres alors qu'elles essaient d'acquiescer un achat sur le réel, et le seul choix qui reste sera de décider quelle forme d'utopie est la moins coûteuse. ⁵⁷

La tentative de Camus de reconquérir l'utopisme comme réalisme authentique s'adressait aux révolutionnaires traditionnels qui prétendaient être plus concernés par les problèmes socio-économiques immédiats que par les abstractions «utopiques» telles que la paix mondiale et la démocratie internationale. Camus a rappelé à ces gauchistes provinciaux qu'il ne serait pas possible «de révolutionner le mode de propriété» ou de résoudre même «les problèmes les plus simples» à l'échelle nationale. «Le sort des peuples de toutes les nations ne sera pas réglé tant que les problèmes de paix et d'organisation mondiale ne seront pas réglés.» ⁵⁸ Camus a donc suggéré que les révolutionnaires traditionnels eux-mêmes avaient perdu le contact avec la réalité; leurs conceptions «romantiques» de la prise de pouvoir violente et du changement des relations de propriété dans des nations particulières ont été héritées de 1789 et 1917. «Cet ensemble d'idées», a-t-il soutenu, «n'a aucun sens dans la situation historique actuelle. ⁵⁹ L'«appareil répressif» des États était devenu trop puissant pour être renversé et étant donné l'économie mondiale, la révolution socialiste et les nationalisations industrielles dans une seule société serait un suicide économique. ⁶⁰

Pour Camus, les nouvelles interdépendances mondiales ont nécessité une révision de la pensée politique traditionnelle, centrée sur les États nationaux territoriaux. Il a appelé le mouvement mondial pour la paix à s'allier avec les mouvements ouvriers nationaux pour créer des «groupes d'étude internationaux» et des «communautés de travail, organisées de manière coopérative» qui «définiraient les valeurs sur lesquelles le nouvel ordre international devrait être fondé». Leur première priorité serait d'établir «un code international de justice». ⁶¹ Il a expliqué que «le but» ne serait «pas d'élaborer une nouvelle idéologie» mais «de rechercher un nouveau mode de vie». ⁶²

Que nous acceptons les propositions spécifiques de Camus pour une république sociale et une démocratie internationale, nous pouvons comprendre le problème crucial qu'il a identifié une politique formidable du XXe siècle: compte tenu des réalités émergentes de l'interdépendance économique mondiale et des puissants super-États, quel cadre politique permettrait le mieux aux petits ou aux faibles les peuples à jouir d'une liberté humaine substantielle et d'une justice sociale? Quel langage politique pourrait être employé pour ce faire? Ces problèmes ont résonné dans toute la périphérie coloniale. Si les Européens ne pouvaient plus se permettre le luxe de penser à l'échelle nationale, comment ces nouvelles sociétés postcoloniales le pourraient-elles? N'auraient-ils pas eux aussi besoin de revoir les catégories fondamentales - révolution, indépendance, liberté, liberté, autodétermination, souveraineté, socialisme, solidarité, internationalisme, l'humanité - par rapport aux conditions et contraintes émergentes? S'ils ne cherchaient pas des solutions au dix-neuvième siècle aux problèmes du milieu du vingtième siècle, quelles traditions politiques, idiomes et cadres auraient-ils invoqué ou inventé?

La refiguration par Camus de la relation entre réalisme et utopie est tout aussi significative. Selon lui, la démocratie internationale n'apparaît irréaliste que du point de vue anachronique d'un monde qui (les «réalistes» ne reconnaissent pas) n'existe plus. En fait, parce que la démocratie internationale correspondait plus adéquatement aux nouvelles conditions historiques, // était l'option la plus «réaliste» pour le monde d'après-guerre, même si le langage pour le concevoir n'existait pas encore. Comme l'écrivait Camus, «si le réalisme est l'art de prendre en compte à la fois le présent et l'avenir, d'obtenir le maximum en sacrifiant le moins, alors qui peut ne pas voir que la réalité la plus indubitable appartient» aux partisans de la démocratie internationale. ⁶³ L'«utopie relative» de Camus, qui résonnait avec le «miracle politique» d'Arendt, était un utopisme réaliste et un réalisme utopique. Il a tenté de retravailler le présent du point de vue d'un avenir unimaginable *et* pour construire cet avenir du point de vue d'un présent déjà changé.

DeGaulle, bien sûr, était un réaliste traditionnel qui avait l'intention de rénover la politique française à travers un État fort avec un exécutif indépendant dont le pouvoir ne provenait pas d'une législature élue par le peuple. Il a instrumentalisé la Résistance pour domestiquer son potentiel de transformation, convertissant (l'image d'un) soulèvement festif et le rêve d'une démocratie populaire en un mandat de discipliner et d'unifier la nation sous un gouvernement central fort. Dans son discours du 16 juin 1946, à Bayeux de Gaulle, il proposait un récit de la Résistance comme un combat non pour la liberté populaire pour «l'avenir de la *patrie* » Sur le « sol des ancêtres » afin de protéger « l'État légitime » afin qu'il soit « capable de rétablir l'unité nationale et impériale autour de lui » et « d'agir en égalité entre les autres grandes nations du monde » ⁶⁴

L'empire d'outre-mer faisait partie intégrante de sa vision. La fidélité des populations coloniales françaises à la république pendant la guerre était figurée dans le discours populaire par deux images iconiques. Premièrement, les soi-disant tirailleurs sénégalais: des troupes françaises recrutées dans les colonies africaines. Deuxièmement, le geste dramatique de Félix Éboué, gouverneur général de l'Afrique centrale française d'origine guadeloupéenne, de s'aligner sur la Résistance de Gaulle et de refuser de reconnaître l'État de Vichy. ⁶⁵

En janvier 1944, de Gaulle convoqua la conférence historique de Brazzaville, appelant les autorités coloniales à esquisser un plan de réformes structurelles pour réorganiser les relations entre la France métropolitaine et ses colonies. Le but putatif était d'améliorer la condition morale et matérielle des peuples colonisés. Selon de Gaulle, la France avait le «devoir» de «les élever peu à peu au niveau où ils seront capables de participer, dans leur propre pays, à la gestion de leurs propres affaires». Mais malgré cette allusion à l'autonomie, il n'avait pas l'intention de leur permettre de créer des États souverains. Au contraire, il les aiderait à «s'intégrer dans la communauté française avec leur [propre] personnalité, leurs intérêts, leurs aspirations et leur avenir. "Son engagement à restructurer l'empire était basé sur sa conviction que" concernant la vie du monde de demain, l'autarcie ne serait ni possible ni souhaitable pour personne. " Il envisageait ainsi «110 millions d'hommes et de femmes qui [allaient] vivre sous notre drapeau. . . sous une forme fédérée. » ⁶⁶ La forme précise d'une telle fédération serait à l'origine de luttes chroniques dans les années suivantes.

Dans un article de 1943 intitulé «La question coloniale et le destin du peuple français», Simone Weil soutenait que le défi de la «reconstruction future, ne peut être séparé du problème colonial», qu'il faut «repenser». ⁶⁷ Constatant que «l'hitlérisme consiste en l'application de l'Allemagne sur le continent européen. . . [des] méthodes coloniales de conquête et

domination », a soutenu Weil que la France ne pouvait pas prétendre mériter la libération du nazisme sans reconnaître que ses populations soumises méritaient la libération du colonialisme. Mais plutôt que de soutenir l'indépendance politique des peuples colonisés, elle espérait remplacer un système désuet d'États souverains. Elle a prédit qu'après la guerre «la nation ne sera qu'un contexte possible pour la vie collective». ⁶⁸ Et si «les populations dites colorées. . . ne doivent plus être des populations soumises. . . en faire des nations sur le modèle européen,. . . ne serait pas mieux. ⁶⁹ Elle a affirmé que «le seul espoir pour l'Europe, pour les peuples colonisés et pour l'humanité» serait une «nouvelle renaissance» basée sur le post-impérial *et* des formes non nationales par lesquelles les peuples émancipés resteraient alignés sur les grands États. Elle a préconisé la même solution pour «les populations les plus faibles d'Europe». ⁷⁰

La vision paternaliste de Weil était peut-être aussi impériale que la «forme fédérative» de de Gaulle. Mais cela signifiait un intérêt public pour les alternatives politiques à la fois au colonialisme *et* nationalisme à travers de nouvelles formes de partenariat transcontinental. Alors que Weil a fait un argument éthique, d'autres ont avancé un argument réaliste selon lequel la reconstruction française exigerait une transformation impériale. Aron, par exemple, a fait valoir que la France n'avait plus les ressources financières pour financer ses activités à l'étranger et que l'impérialisme dans l'ordre du nouveau monde perdrait son utilité économique et géopolitique. ⁷¹ Il a également fait valoir que le seul espoir de la France de maintenir sa stature internationale était de rejoindre un nouvel État fédéral européen. ⁷²

La dépendance française pour sa reconstruction d'après-guerre à l'aide américaine, aux conseillers et aux experts en planification a été bien documentée. ⁷³ La position mondiale de la France après la guerre était également largement déterminée par les États-Unis et la Grande-Bretagne. La France n'a pas été invitée à participer à la conférence d'août 1944 à Dumbarton Oaks, où le plan de l'ONU a été esquissé, ni à la conférence de suivi de Yalta (février 1945). Ce n'est que grâce à l'insistance de la Grande-Bretagne, contre la volonté de Roosevelt et de Staline, que la France a obtenu un siège permanent au Conseil de sécurité de l'ONU afin de contrebalancer la puissance américaine. ⁷⁴

Lorsque la France a été invitée à la Conférence de San Francisco en avril 1945, la forme du nouveau système avait déjà été définie. Lors de cette conférence, les signataires de la Déclaration des Nations Unies ont élaboré les règles et la structure spécifiques de la nouvelle organisation et rédigé sa charte. ⁷⁵ La charte a institué un Conseil de tutelle par l'intermédiaire duquel la responsabilité des anciens mandats de la Société des Nations serait transférée aux pouvoirs métropolitains. Le conseil exigerait

des rapports réguliers de leur part, pourrait accepter les pétitions d'habitants d'outre-mer et mener des enquêtes locales. Les signataires ont également accepté de se conformer à une déclaration sur les territoires non autonomes. Les puissances impériales se sont engagées à respecter les cultures locales, à promouvoir le progrès économique, social et politique et à développer des institutions politiques autonomes en fonction des circonstances particulières d'un territoire. Ils ont également convenu « de transmettre régulièrement au Secrétaire général à titre d'information. . . les informations statistiques et autres à caractère technique relatives aux conditions économiques, sociales et éducatives des territoires dont ils sont respectivement responsables. » ⁷⁶ Ces dispositions, soutenues notamment par les États-Unis, l'Union soviétique et la Chine, remettaient en cause la souveraineté absolue de la Grande-Bretagne et de la France sur leurs territoires coloniaux et sous mandat.

L'obligation de l'ONU que les États membres soumettent des rapports réguliers sur les territoires non autonomes et la capacité, en général, des Nations Unies de se saisir des questions coloniales sont devenues une source de discorde entre les puissances impériales. Pendant la rébellion Mau-Mau au Kenya et pendant la guerre de libération nationale en Algérie, la Grande-Bretagne et la France ont cherché à empêcher l'ONU de discuter des conflits coloniaux en insistant sur le fait que leurs territoires et populations d'outre-mer étaient internes à leurs États nationaux, invoquant l'article 2: « Rien contenu dans la présente Charte autorise l'Organisation des Nations Unies à intervenir dans des affaires qui relèvent essentiellement de la juridiction nationale de tout État ou oblige les Membres à soumettre ces questions à un règlement. » ⁷⁷

Lorsque la France a signé la charte en 1945, sa souveraineté, son autorité et sa légitimité en tant qu'État impérial étaient précaires. À ce moment-là, sa position en Asie du Sud-Est dépendait largement du soutien américain. Pendant la guerre, les colonies qui composaient la Fédération de l'Indochine française étaient formellement dirigées par une administration française fidèle au régime de Vichy. Mais à partir d'août

1940, ils furent effectivement contrôlés par une armée d'occupation japonaise qui, en mars 1945, renversa l'administration française et installa Bo Dai comme empereur d'un État nominalement indépendant. Pendant la guerre, Ho Chi Minh, le fondateur du Parti communiste indochinois, avait patiemment organisé le Vietminh en un mouvement révolutionnaire populaire national. Lorsque le Japon s'est rendu aux Alliés en août 1945, les Vietminh ont pris le pouvoir par un soulèvement nationaliste et ont déclaré l'indépendance de la République démocratique du Vietnam. ⁷⁸

À la fin de la guerre, le gouvernement provisoire de de Gaulle était dans une situation précaire. La France considérait toujours l'Indochine comme faisant partie de son empire, mais pour exercer l'autorité coloniale, il lui faudrait reconquérir le pays. Compte tenu de la pauvreté relative et de la faiblesse de l'État français, une invasion aurait

être autorisé et financé par le gouvernement américain. Roosevelt, cependant, s'est opposé au plan de la France de recoloniser le Vietnam. Pendant la guerre, lorsque l'administration française avait coopéré avec l'armée japonaise, le président américain avait déjà envisagé de transformer l'Indochine d'une colonie française en un territoire de tutelle international sous la supervision de la Chine, qu'il envisageait comme l'un des « quatre policiers » De l'ordre d'après-guerre.⁷⁹ Mais Roosevelt est mort avant la conférence de San Francisco et les conseillers de Truman ont persuadé le nouveau président de reconnaître la souveraineté française sur l'Indochine.⁸⁰

De Gaulle a poursuivi le soutien américain à sa politique d'Indochine, a insisté sur le fait que ce territoire ne pouvait pas être soumis à la juridiction de l'ONU et a assuré l'opinion publique internationale que la France avait l'intention d'introduire une forme d'autonomie gouvernementale au peuple vietnamien.⁸¹ Mais parce que l'autorité impériale de la France dépendait du financement et de l'approbation américains, son intervention en Indochine, tout comme le soulèvement et la libération de Paris, fut finalement une *performance* de la souveraineté étatique.⁸² En mars 1946, HoChiMinh, après avoir conclu un accord avec la France selon lequel le Vietnam serait un État autonome dans le cadre d'une nouvelle union, autorisa le retour des troupes françaises sur le territoire. Mais en novembre, la France attaque les Vietminh, cherche à recoloniser le pays et se lance dans l'aventure militaire qui durera jusqu'en 1954.⁸³

Cette guerre contre la libération nationale vietnamienne peut également être considérée comme un événement « intempestif » au cours duquel les forces françaises ont reconstitué la guerre avec l'Allemagne nazie qu'elles n'avaient jamais combattue en 1940.⁸⁴ Beaucoup de commandants français en Indochine avaient été emprisonnés par les Allemands, et certaines des mêmes brigades de parachutistes ont été transférées directement du théâtre européen aux opérations en Asie du Sud-Est. Des personnalités qui jouaient un rôle de premier plan en tant que défenseurs de la torture et architectes de la contre-insurrection pendant la guerre d'Algérie étaient également des vétérans de la guerre avec l'Allemagne qui ont ensuite servi comme commandants en Indochine.⁸⁵ Le journaliste français Bernard Fall, qui a couvert la guerre directement en tant que correspondant, a fait valoir que la défaite spectaculaire de la France à Dien Bien Phu pouvait s'expliquer en partie par un désir désespéré de trouver et de mener une grande « bataille définitive » contre un ennemi qu'elle défaitait ; c'est-à-dire accomplir la souveraineté et remporter la victoire comme s'il était encore confronté aux divisions allemandes sur le territoire européen.⁸⁶

L'incapacité de la France à contrôler l'Indochine était liée à une plus grande crise d'autorité et de légitimité qui s'est déroulée dans tout son empire. En Martinique, les mois qui ont suivi la Libération ont été marqués par des grèves sur les salaires, que le gouverneur Parisot réprima avec les troupes.⁸⁷ En février 1945, les nationalistes tunisiens réclament l'autonomie politique et Habib Bourguiba, fondateur du parti NéoDestour, est contraint à l'exil en Égypte.⁸⁸ À partir du 8 mai, le jour

la guerre a pris fin en Europe, il y a eu des soulèvements des algériens indigènes contre les colons français dans les villes de Sétif et Guelma et dans la région de Kabylie, suivis des représailles brutales de l'armée française.⁸⁹ Le 30 mai, la France a tenté de réprimer un soulèvement en Syrie en bombardant Damas. Les troubles nationalistes en Syrie et au Liban ont conduit à l'évacuation des troupes françaises là-bas en décembre.⁹⁰ En octobre 1946, le Rassemblement Démocratique Africain (rda) se réunit à Bamako pour rédiger une résolution appelant à l'indépendance politique des colonies de l'Afrique de l'Ouest française. En mars 1947, un soulèvement nationaliste populaire à Madagascar contre la domination française éclata; il dura jusqu'en novembre 1948 et fut brutalement réprimé par les autorités coloniales.⁹¹ En avril, le sultan du Maroc y dénonce le protectorat français.⁹² En octobre 1947, une grève de masse des cheminots à travers l'Afrique de l'Ouest a profondément perturbé la vie quotidienne pendant près de six mois.⁹³ Ces troubles se sont développés dans le contexte des demandes croissantes de décolonisation dans le monde et de l'octroi de l'indépendance nationale à l'Indonésie (août 1945), à l'Inde (juin 1947) et à Israël (mai

1948).

La crise impériale de la France, commençant alors qu'elle était elle-même occupée par ses libérateurs anglo-américains, nous rappelle qu'en 1945 elle n'était pas tout à fait souverain.⁹⁴ En septembre 1944, de Gaulle avait établi un gouvernement provisoire d'unité nationale, que les alliés reconnurent le mois suivant. Les forces de résistance ffi ont été incorporées à l'armée française régulière et une Assemblée consultative a été convoquée. En octobre, des élections ont eu lieu pour une Assemblée constituante, dominée par des représentants du Parti communiste, du Parti socialiste et du Mouvement chrétien-démocrate républicain populaire (mrp). Le mois suivant, de Gaulle est élu chef de l'Etat, période pendant laquelle il cherche à saper la légitimité du communiste *Les résistants* et remplacer les institutions du cnr. Mais en janvier 1946, de Gaulle démissionna pour protester contre la réticence de l'Assemblée à mettre en place son plan pour un gouvernement présidentiel dominé par un exécutif fort.⁹⁵

En mai 1946, la première constitution rédigée par l'Assemblée pour la Quatrième République fut rejetée lors d'un référendum public. Des élections ont ensuite eu lieu pour une deuxième assemblée constituante. À partir de juin 1946, George Bidault, du député de centre-droit, devint chef du gouvernement et soutint la deuxième constitution, qui fut ensuite approuvée lors d'un référendum d'octobre. Pendant la période de coopération communiste-socialiste-chrétienne-démocrate, les principales industries et services publics français ont été nationalisés, les principales dispositions de sécurité sociale du nouvel État-providence ont été adoptées et le plan USMarshall pour la reconstruction de la France a été approuvé.⁹⁶

Mais en avril 1947, deGaulle fonde un nouveau parti nationaliste de droite, le Rassemblement du Peuple Français, et remporte le succès aux élections municipales d'octobre 1947. Écrivant en 1951, l'historien conservateur Jean-Baptiste Duroselle identifie 1947 comme un tournant dans la politique française, après quoi l'arrangement tripartite qui avait commencé en 1945 s'est effondré et les communistes ont été effectivement expulsés du gouvernement. Ne partageant plus le pouvoir, les communistes soutiennent les vagues de grèves militantes qui éclatent à travers le pays en 1947, à commencer par les journaliers parisiens et l'usine automobile Renault de Boulogne-Billancourt. Ces développements croisés - gaullisme resurgent, anticommunisme officiel,⁹⁷ À ce stade, l'ouverture d'après-guerre se fermait déjà.

La logique nationaliste de la décolonisation

Les résolutions de l'ONU de 1960 sur la fin du colonialisme et l'assurance de l'autonomie gouvernementale des peuples dépendants fournissent un point de départ fructueux pour réfléchir à la logique nationaliste de la décolonisation qui s'est consolidée après la guerre mondiale.

II. Ces documents, qui tentaient de faire appliquer le chapitre xi de la Charte originale des Nations Unies, contenaient une ambivalence sur le sens de l'autodétermination qui hanterait la politique anticoloniale pendant des générations.

La Résolution 1513, intitulée «Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux», «proclame solennellement la nécessité de mettre un terme rapide et inconditionnel au colonialisme sous toutes ses formes et manifestations». ⁹⁸ Il l'a fait sur la base de «la détermination proclamée par les peuples du monde dans la Charte des Nations Unies de réaffirmer leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes et des nations. grands et petits. » ⁹⁹ Ces droits humains et nationaux sont liés aux droits à «l'autodétermination de tous les peuples». ¹⁰⁰ Mais la résolution contient une tension symptomatique entre deux conceptions de l'autodétermination: l'une procédurale, démocratique et populaire et l'autre territoriale, nationale et étatiste. D'une part, il a déclaré que «Tous les peuples ont droit à l'autodétermination; en vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et poursuivent librement leur développement économique, social et culturel. » ¹⁰¹ D'autre part, il a déclaré que tous les «peuples dépendants» étaient autorisés à «exercer pacifiquement et librement leur droit à l'indépendance complète et l'intégrité de leur territoire national.

doit être respectée. »¹⁰² Cela découle du fait que «tous les peuples ont un droit inaliénable à la liberté totale, à l'exercice de leur souveraineté et à l'intégrité de leur territoire national». ¹⁰³ Dans le premier cas, «l'autodétermination» n'impliquait pas de cadre spécifique; la seconde formulation présupposait que l'autodétermination devait prendre une forme nationale territoriale. Il a qualifié les colonies dépendantes de «territoires qui ont *pas encore* atteint l'indépendance. ¹⁰⁴ La déclaration ne mentionnait pas la possibilité que «les peuples de ces territoires» décident d'exercer leur liberté ou de poursuivre leur liberté dans un cadre autre que celui d'un État national territorial. ¹⁰⁵

La résolution d'accompagnement a dépassé le jour suivant et a reconnu les modalités de la décolonisation. Il définit un «territoire non autonome» comme un territoire dans lequel «la distinction géographique et ethnique ou culturelle d'un territoire» le conduit à être placé «arbitrairement» par des «mécanismes administratifs, politiques, juridiques, économiques ou historiques» «dans une position ou statut de subordination » par rapport à un« État métropolitain ». ¹⁰⁶ La résolution a ensuite élaboré trois situations qui permettraient à ces territoires «d'une pleine mesure d'autonomie gouvernementale». Celles-ci comprenaient: a) L'émergence en tant qu'État souverain indépendant; b) Libre association avec un État indépendant; ou c) Intégration avec un État indépendant. » ¹⁰⁷ Il précise en outre que l'association ou l'intégration doit être le résultat d'un choix libre et démocratique de la population concernée. ¹⁰⁸

Grâce à ces spécifications, l'ONU prévenait les affirmations douteuses des États impériaux selon lesquelles ils auraient transformé les colonies en territoires associés ou intégrés afin de contourner le respect de l'article 73 de la Charte des Nations Unies. Ce dernier a soutenu que tous les États qui administraient des «territoires non autonomes» devaient soumettre des rapports annuels sur ces colonies à l'ONU jusqu'à ce qu'ils atteignent «la pleine mesure de l'autonomie gouvernementale». ¹⁰⁹ Lorsque l'Assemblée générale a créé un Comité spécial sur la décolonisation pour contrôler le respect de ce règlement relatif aux rapports, elle a de nouveau souligné le «droit de ces peuples à l'indépendance totale» et condamné tout «acte visant à perturber partiellement ou totalement l'unité nationale et l'intégrité territoriale. . . dans les pays en voie de décolonisation. » ¹¹⁰ Mais maintenant, il n'y a aucune mention de formes librement choisies d'association démocratique ou d'intégration. Le comité spécial avait certainement de solides raisons de soutenir l'unité nationale et l'intégrité territoriale des peuples colonisés qui réclamaient des États souverains. Mais ces résolutions démontrent également comment la décolonisation était généralement réduite à l'indépendance nationale pour des groupes culturellement distincts habitant un territoire délimité. De même, une compréhension procédurale de l'autodétermination en tant que libre choix d'un peuple quant à son statut politique futur, à propos d'un cadre spécifique pour l'autonomie gouvernementale, a été confondue avec une compréhension limitée de l'autonomie.

détermination en tant que souveraineté étatique pour un peuple national. Cette évasion n'était guère surprenante étant donné que l'ordre onusien était organisé autour d'un système international d'États souverains formellement équivalents. La confusion était symptomatique des tensions de longue date entre les conceptions modernes de la souveraineté, de l'autodétermination et de l'internationalisme.

Une grande partie de la logique internationaliste ambivalente de l'ONU a été adaptée directement de la Société des Nations. Les deux systèmes ont cherché à surmonter une contradiction entre les biens concurrents de la souveraineté étatique et de l'internationalisme cosmopolite. Chacun considérait les États nationaux comme des éléments nécessaires et comme des obstacles possibles à un ordre mondial fondé sur l'autodétermination démocratique. Chacun a remis en question l'inviolabilité de la souveraineté étatique alors même qu'elle établissait un ordre international organisé autour d'États souverains.

La Conférence de paix de Paris de 1919 a marqué un tournant dans le processus par lequel l'autodétermination s'est identifiée à l'indépendance nationale. Son objectif était de neutraliser les antagonismes interétatiques et de criminaliser la guerre par le biais d'une Société des Nations. La ligue a créé de nouveaux États nationaux, redéfini les limites des États existants, façonné de nouveaux instruments juridiques pour protéger les peuples minoritaires et apatrides et établi un système de mandat pour administrer les colonies non européennes des empires vaincus.¹¹¹ Les partisans de la ligue comprenaient des impérialistes britanniques, qui considéraient l'empire comme un modèle pour un Commonwealth international, et des nationalistes américains, qui voyaient la Monroe Doctrine comme un modèle pour une hégémonie mondiale sans colonies formelles.¹¹²

Les États membres ont accepté de renoncer à une mesure de souveraineté pour «la coopération internationale, la paix et la sécurité». ¹¹³ Ils se sont engagés à mener les affaires étrangères selon les règles du droit international et à soumettre les différends internationaux à l'arbitrage de la Ligue ou au règlement d'une nouvelle Cour permanente de justice internationale. ¹¹⁴ Cette tentative de subordonner les conflits interétatiques au droit international a remis en cause la souveraineté des États en tant que principe fondamental guidant les relations internationales. Pourtant, le fait que seuls les États nationaux puissent se souvenir de la ligue ou avoir qualité pour agir devant sa cour a réaffirmé l'idée du XIX^e siècle selon laquelle la liberté politique exigeait l'indépendance nationale. Le pacte déclarait que «les membres de la Ligue s'engagent à respecter et à préserver contre les agressions extérieures l'intégrité territoriale et l'indépendance politique existante de tous les membres.» ¹¹⁵ L'intégrité territoriale, l'indépendance politique et la souveraineté nationale étaient les moyens et les fins de la ligue. Pourtant, comment ses partisans ont-ils compris *autodétermination* ?

Dans son discours de Quatorze Points au Congrès américain le 18 janvier 1918, Woodrow Wilson a annoncé la nécessité d'un règlement d'après-guerre qui rendrait le monde «sûr pour chaque nation épris de paix qui, comme la nôtre, souhaite

vivre sa propre vie, *déterminer ses propres institutions*, soyez assurés de la justice et de l'équité des traitements de la part des autres peuples du monde. » ¹¹⁶ Il a souligné que «tous les peuples et toutes les nationalités» avaient «le droit de vivre dans des conditions d'égalité de liberté et de sécurité les uns avec les autres, qu'ils soient forts ou faibles». ¹¹⁷ Il a proposé qu'«une association générale des nations doit être formée. . . dans le but d'offrir des garanties mutuelles d'indépendance politique et d'intégrité territoriale aux grands et petits États. » ¹¹⁸ Mais il n'est pas clair ici si son but était de garantir l'intégrité territoriale et l'indépendance politique des États existants, comme moyen de prévenir de futures guerres, ou de garantir aux peuples et aux nations le droit de déterminer leurs propres institutions. Dans sa campagne pour ratifier le pacte, Wilson a expliqué: «le temps était venu où les gens n'allaient plus consentir à vivre des sous-fifres, mais allaient vivre la vie qu'ils avaient eux-mêmes choisie, vivre sous des gouvernements comme ils le voulaient. ériger." ¹¹⁹ Pourtant, Wilson n'a précisé ni les personnes auxquelles il faisait référence ni le type de libération qui leur était accordée.

Selon l'historienne Margaret MacMillan, le propre secrétaire d'État de Wilson, Robert Lansing, était perplexe quant à savoir si par autodétermination le président entendait l'autonomie démocratique ou le droit de toute personne qui s'identifiait à une nation d'avoir son propre État. ¹²⁰ L'historien Erez Manela note que Wilson n'a invoqué l'autonomie démocratique que pour les peuples de l'Europe continentale et jamais directement pour les sujets coloniaux des puissances impériales. ¹²¹

Il soutient également que ce n'est que lorsque VI Lénine a commencé à faire référence aux droits des peuples opprimés à «l'autodétermination nationale» que Wilson s'est approprié le terme spécifique, en tant que synonyme du consentement populaire, pour neutraliser l'influence bolchevique sur l'opinion mondiale. ¹²²

En 1914, Lénine annonça que les socialismes internationaux cherchaient à équilibrer «la reconnaissance absolument directe et sans équivoque du plein droit de toutes les nations à l'autodétermination» avec «l'appel tout aussi non ambigu aux travailleurs pour *international* l'unité dans leur lutte de classe. ¹²³ Il a d'abord développé sa position sur l'autodétermination en relation avec les luttes spécifiques des «nationalités» opprimées contre l'État despotique tsariste et le nationalisme réactionnaire russe. Par «l'autodétermination», «le droit d'une nation opprimée de faire sécession» d'une «nation dominante». ¹²⁴ Mais ce n'était qu'un moyen pour l'émancipation des travailleurs au sein d'États indépendants qui permettrait le «but de classe» d'une «alliance de tous les prolétaires de toutes les nations». ¹²⁵ Lénine a préconisé une approche «pratique» et «historiquement concrète» de la question nationale, avertissant qu'«une présentation abstraite de la question du nationalisme en général ne sert à rien». ¹²⁶

Pour la jeune Union soviétique, Lénine soutenait une approche décentralisée et fédéraliste

système qui «conserverait l'union des républiques socialistes soviétiques uniquement pour les affaires militaires et diplomatiques et, à tous autres égards, restaurer la pleine indépendance des commissariats du peuple». ¹²⁷ Il considérait la nationalité comme un instrument à utiliser contre le chauvinisme et l'impérialisme des États puissants, et non comme une fin en soi.

Les architectes de la Conférence de paix de Paris partageaient une grande partie de l'orientation de Lénine vers le territoire national et la souveraineté de l'État, même à des fins différentes. En plus de créer la ligue et sa cour, les traités de Versailles ont transformé les colonies d'outre-mer en mandats, découpé de nouveaux États nationaux dans les empires continentaux, créé des lois de protection des minorités et des accords d'émigration réciproque, et inventé des «formes juridiques internationales sans précédent» en Sarre, à Dantzig, et la Haute-Silésie qui existait en dehors du cadre de tout État souverain. Le juriste Nathaniel Berman écrit: «dans ces régions. . . plébiscites, partition, protection des minorités, internationalisation, intégration supranationale et supervision internationale étaient unis dans des régimes complexes et nuancés. ¹²⁸ À travers la ligue, le droit international est passé du «rôle de superviseur des souverains et de gardien des nations à celui de créateur autonome d'institutions qui pourraient remplacer les États comme unités structurantes de l'ordre juridique». ¹²⁹ De telles expériences juridiques sapent la doctrine de la souveraineté des États, car les peuples sont souvent gouvernés directement par des agences internationales sans l'intermédiation des États. ¹³⁰

La relation ambivalente de la Ligue avec l'autodétermination nationale et la souveraineté étatique s'est également exprimée dans son système de mandat. L'article 22 du pacte stipulait que les anciennes colonies d'États vaincus «habitées par des peuples qui ne sont pas encore capables de se débrouiller seuls», dont «le bien-être et le développement». . . forme un dépôt sacré de la civilisation », deviendraient alors des« mandats »placés sous la« tutelle »de« nations avancées »agissant au nom de la ligue. Cela a sanctionné l'impérialisme sous un autre nom en continuant à permettre aux États européens de gouverner des peuples non européens. Pourtant, en «confiant» ces territoires à des membres qui ont assumé la responsabilité de leur «tutelle». . . au nom de la Ligue, »cette nouvelle confédération internationale a remplacé la souveraineté de ces États impériaux. La ligue a ainsi contesté l'inviolabilité de la souveraineté de l'État en droit international. Comme l'a fait valoir le juriste Frederick Charles Hicks dans *Le nouvel ordre mondial* (1920), le système des mandats

créé une curieuse situation internationale dans laquelle la souveraineté d'un territoire étendu est apparemment détenue conjointement, tandis que les habitants de ces territoires. . . sont privés de nationalité. . . Ils ne sont pas non plus en vertu du transfert sous le contrôle d'un gouvernement. Mais un gouvernement là-bas

doit l'être, et jusqu'à ce que ou à moins que ces colonies soient rendues indépendantes, ce gouvernement est fourni par le Pacte de la Ligue. ¹³¹

Ce n'était certainement pas de l'émancipation; les peuples coloniaux ont été tournés vers la communauté internationale, dirigée par les puissances impériales sans consultation ni consentement. ¹³² Mais il faut noter que le système des mandats a expérimenté de nouveaux types de gouvernance supranationale. Ces expériences juridiques ont créé autant de conflits qu'elles ont résolu. Mais en eux, le précepte même de la souveraineté étatique comme unitaire, centralisée et territorialement circonscrite a été retravaillé par la création d'États non souverains et de souverainetés non nationales.

Après la Seconde Guerre mondiale, les grandes puissances ont tenté de résoudre la tension entre la souveraineté des États et la coopération internationale en créant une autre confédération supranationale d'États indépendants prêts à abandonner un certain degré de souveraineté en échange de la paix et de la stabilité mondiales. En ouvrant l'adhésion à toutes les nations, l'ONU a tenté de corriger les échecs de la ligue. Mais alors que beaucoup *entre-deux-guerres* les internationalistes avaient tenté de désacraliser la souveraineté territoriale, les architectes de la *après la guerre* le système l'a fétichisé efficacement. ¹³³

Dans la Charte de l'Atlantique de 1941, Churchill et Roosevelt avaient déclaré qu'ils «respectent le droit de tous les peuples de choisir la forme de gouvernement sous laquelle ils vivront; et ils souhaitent voir les droits souverains et l'autonomie gouvernementale rétablis pour ceux qui en ont été privés de force. ¹³⁴ Mais pendant la guerre, l'administration américaine avait déjà élaboré des plans pour les Nations Unies en tant qu'association de puissances qui pouvaient imposer la paix mondiale par la force et imposer des sanctions au nom de la communauté internationale. Selon ce plan, «quatre policiers» - les États-Unis, la Grande-Bretagne, l'URSS et la Chine - seraient chargés de maintenir l'ordre et la sécurité dans les régions géographiques au sein desquelles ils étaient des puissances dominantes. ¹³⁵ Au cours des réunions de planification en 1944/45, les conflits et les compromis ont amené les États-Unis, la Grande-Bretagne et l'URSS à combiner les aspects du plan des quatre policiers et la Société des Nations discréditée. Tous ont convenu que les petites nations devaient être incluses directement dans la nouvelle organisation, que les grandes puissances conserveraient les décisions finales sur certaines questions et que des limitations devaient restreindre la capacité de l'ONU à s'ingérer dans les affaires intérieures des États souverains. Tous tenaient à conserver leurs zones d'action autonome: l'Union soviétique en Europe de l'Est, la Grande-Bretagne dans son empire et les États-Unis dans les Amériques. ¹³⁶

Le premier article de la Charte des Nations Unies, signée à San Francisco le 25 juin 1945, annonçait l'objectif principal de l'organisation: «Maintenir la paix et la sécurité internationales» grâce à «des mesures collectives efficaces pour la prévention et l'élimination des menaces à la paix». ¹³⁷ Les articles suivants montrent clairement que

ce ne serait ni une fédération de peuples ni un parlement mondial, mais une confédération d'États nationaux indépendants. Article 2.1: «L'Organisation est fondée sur le principe de l'égalité souveraine de tous ses Membres.»¹³⁸ Article

2.4: «Tous les Membres s'abstiendront dans leurs relations internationales de recourir à la menace ou à l'emploi de la force contre l'intégrité territoriale ou l'indépendance politique de tout État.»¹³⁹ Et, en particulier, 2.7: «Aucune disposition de la présente Charte n'autorisera l'Organisation des Nations Unies à intervenir dans des questions qui relèvent essentiellement de la juridiction nationale d'un État ou exigera des Membres qu'ils soumettent ces questions à un règlement en vertu de la présente Charte.»¹⁴⁰ En fin de compte, l'ONU a été conçue comme une association d'égaux souverains destinée à assurer la paix et la sécurité internationales en interdisant aux membres d'interférer avec l'intégrité territoriale et l'indépendance politique d'autres États. L'organisation n'était pas autorisée à s'immiscer dans les affaires intérieures des États membres à moins qu'ils ne violent la Charte. Et seuls les États souverains indépendants peuvent être membres de l'ONU ou porter des affaires devant la Cour internationale de justice.

Cette préoccupation de respecter la souveraineté des États et l'intégrité territoriale au nom de l'autodétermination nationale visait en partie à protéger les intérêts des petits et faibles États contre la manipulation des plus grandes puissances. L'UN est en effet devenu un gardien du processus de décolonisation.¹⁴¹ Pourtant, les grandes puissances avaient également des raisons géopolitiques et économiques impérieuses de créer un tel système d'États souverains formellement égaux. Le géographe Neil Smith soutient de manière convaincante que les États-Unis étaient prêts à compromettre une partie de leur souveraineté dans l'hémisphère occidental en échange de la perspective de dominer la nouvelle économie mondiale grâce à l'impérialisme de libre-échange. Les planificateurs américains croyaient qu'un système international d'États indépendants se prête à la gestion, à la surveillance et au maintien de l'ordre américains. Et dans la mesure où les conflits interétatiques seraient neutralisés ou gérés par l'ONU, les États-Unis seraient plus libres de consacrer leur énergie à l'expansion économique mondiale.¹⁴²

Selon le sociologue historique Giovanni Arrighi, ce système d'États souverains a également facilité la domination économique américaine en globalisant la demande des consommateurs. À la fin de la guerre, le capitalisme fordiste avait concentré le pouvoir financier mondial, la capacité de production, la demande des consommateurs et le pouvoir d'achat aux États-Unis. Mais «à moins que la liquidité mondiale ne soit distribuée plus uniformément, le monde ne pourrait pas acheter aux États-Unis les moyens de production dont il a besoin pour fournir quoi que ce soit de valeur aux consommateurs américains entre les mains de la plupart des *efficace* la demande était concentrée.¹⁴³ Initiatives américaines pour organiser un système financier international (via le gatt, Bretton Woods, le FMI, la Banque mondiale) et un système international de sécurité d'État

(par le biais de l'ONU) peuvent être considérés comme deux aspects de cette stratégie de mondialisation de la liquidité.¹⁴⁴

Pour sa part, la Grande-Bretagne pensait qu'une organisation internationale d'États souverains permettrait à son empire d'être protégé des ingérences extérieures. L'historien Mark Mazower démontre que les architectes impériaux britanniques de la Société des Nations, qui avaient promu une fédération liant puissances coloniales et peuples colonisés, soutenaient également l'ONU.¹⁴⁵ Alors que la pression en faveur de la décolonisation s'intensifiait dans la décennie suivant 1945, les puissances européennes ont tenté de protéger leurs prérogatives impériales en invoquant l'article 2.7 de la charte, qui interdisait l'intervention de l'ONU dans les affaires intérieures des États. À leur tour, les peuples colonisés ont invoqué l'article 73:

Les membres des Nations Unies qui ont ou assument des responsabilités pour l'administration de territoires dont les peuples n'ont pas encore atteint une pleine autonomie gouvernementale reconnaissent le principe selon lequel les intérêts des habitants de ces territoires sont primordiaux et acceptent comme une confiance sacrée obligation de promouvoir au maximum, dans le cadre du système de paix et de sécurité internationales établi par la présente Charte, le bien-être des habitants de ces territoires.¹⁴⁶

Cette «confiance sacrée» obligeait les États membres impériaux «à développer leur propre gouvernement [pour les peuples concernés], à prendre dûment en compte les aspirations politiques des peuples et à les assister dans le développement progressif de leurs institutions politiques libres, selon les circonstances particulières de chacun, territoire et ses peuples et leurs différents stades d'avancement »¹⁴⁷ Cette accusation était associée à des dispositions visant à transformer le système de mandats coloniaux de l'entre-deux-guerres en un nouveau «système de tutelle international». À l'instar de la Ligue des Nations, l'ONU a accordé aux États impériaux le droit d'administrer ces territoires fiduciaires en échange d'un engagement «à promouvoir l'avancement politique, économique, social et éducatif de [leurs] habitants. . . et leur évolution progressive vers l'autonomie gouvernementale ou l'indépendance selon les circonstances particulières de chaque territoire et de ses peuples et les souhaits librement exprimés des peuples concernés. »¹⁴⁸

La charte de l'ONU envisageait l'autonomie éventuelle des peuples colonisés alors même qu'elle affirmait également la légitimité de la domination coloniale européenne.¹⁴⁹ Mais cette contradiction n'était qu'apparente. Une conception nationale de la souveraineté étatique était compatible avec les intérêts impériaux de la Grande-Bretagne et des États-Unis. Les historiens William Roger Louis et Ronald Robinson caractérisent la décolonisation britannique comme un processus de renégociation des alliances impériales avec des intermédiaires locaux et d'établissement de contrats postcoloniaux informels avec de nouveaux

États indépendants. Dans de nombreux cas, comme au Kenya après la rébellion Mau-Mau, les autorités britanniques ont en fait précipité l'indépendance politique pour s'assurer que des alliés modérés gouverneraient de nouveaux États nationaux et choisiraient de rejoindre le Commonwealth. Ces impérialistes britanniques ont aidé à créer un consortium anglo-américain d'après-guerre à travers lequel les anciens territoires coloniaux pouvaient être gérés et exploités, bien que sous la direction américaine. ¹⁵⁰

Selon Louis et Robinson, les États-Unis après la guerre ont entrepris un exercice d'équilibre délicat. En s'opposant, comme dépassé, au colonialisme territorial de l'Europe, il pourrait dissoudre les monopoles commerciaux impériaux et ouvrir les marchés à la pénétration américaine. Les initiatives anti-impériales perturberaient la puissance européenne et gagneraient la loyauté idéologique des peuples colonisés alors que la guerre froide commençait à se multiplier. Pourtant, les États-Unis considéraient également l'impérialisme européen comme un rempart efficace contre les insurrections communistes en Afrique et en Asie. Louis et Robinson soutiennent que jusqu'à la crise de Suez, l'anticommunisme américain a pris le pas sur son anti-impérialisme, mais après 1956, les États-Unis ont assumé un rôle impérial en tant que leader d'une lutte anticommuniste mondiale. ¹⁵¹

Après 1955, le centre de gravité de l'ONU a commencé à se déplacer de l'Occident vers le Tiers Monde nouvellement habilité. Mais à ce moment-là, l'ordre ONU-États-Unis avait déjà défini et circonscrit le champ politique sur lequel la décolonisation se déroulerait. Les luttes se sont développées sur le rythme de l'indépendance nationale, les idéologies politiques des États postcoloniaux et les formes de néocolonialisme. Mais peu d'acteurs, de quelque côté que ce soit de ces conflits, ont contesté la logique nationaliste territoriale qui réduisait l'émancipation coloniale à l'indépendance politique et l'autodétermination à la souveraineté étatique.

Citoyenneté sans territoire: un Commonwealth de nations

L'internationalisme de l'ONU a peut-être énuméré les conditions dans lesquelles la souveraineté des États pouvait être outrepassée - comme lorsque les États membres violaient les droits de l'homme des individus par des crimes de guerre ou des crimes contre l'humanité - mais il n'a pas reconceptualisé de manière significative la souveraineté elle-même. Comme la Société des Nations, l'ONU a établi un système de ce que Neil Smith a appelé l'internationalisme nationaliste. ¹⁵² Les deux organisations ont nourri la conviction de bon sens que l'autodétermination exigeait un État national indépendant et reproduisaient le dilemme entre la souveraineté de l'État et la solidarité humaine qu'elles avaient tenté de résoudre.

Arendt a précisément abordé ce dilemme dans une lettre de 1940 à Eric Cohn-Bendit alors qu'elle vivait en tant que réfugiée politique à Paris et serait bientôt internée par l'État français au camp de Gurs pour être juive. ¹⁵³ Elle a affirmé que

«Toutes les politiques concernant les minorités, et pas seulement les Juifs, ont sombré sur le fait existant et constant de la souveraineté de l'État.» ¹⁵⁴ En conséquence, elle a critiqué les traités relatifs aux minorités de la Ligue des nations parce qu'ils portaient de l'illusion que les peuples persécutés répartis à travers les frontières des États pouvaient être protégés État par État. ¹⁵⁵ Elle a contesté leur hypothèse selon laquelle chaque minorité jouissait d'un statut majoritaire dans une patrie établie, comme si tous les humains appartenaient nécessairement à un État national territorial. ¹⁵⁶

Selon elle, les juifs européens après la guerre mondiale ont été confrontés à des alternatives tout aussi inacceptables: renoncer à leur communauté, renoncer à leur statut de peuple et abandonner leur sort à un État étranger ou quitter l'Europe, émigrer en Israël et embrasser le sionisme politique. ¹⁵⁷ Arendt a critiqué l'option sioniste comme une solution territoriale guidée au problème de la nationalité juive. Elle le considérait comme un fantasme irréaliste basé sur «l'énigme d'un peuple sans terre à la recherche d'une terre sans peuple», insistant sur le fait qu'un tel endroit n'existait pas. ¹⁵⁸ De plus, elle a soutenu qu'une patrie juive ne servirait pas la masse des juifs de la diaspora, qui peuvent s'identifier à un peuple ou une nation juive distincte mais qui étaient également chez eux en Europe, dont l'identité culturelle était inextricablement européenne, et qui n'en avaient ni la possibilité. ni le désir de se constituer en un État national séparé et souverain.

Pourtant, Arendt était tout aussi douteux à propos des Juifs qui remettaient leur sort entre les mains des États européens, comme les traités minoritaires leur ordonnaient de le faire. Elle a insisté sur le fait que le mieux que ces traités pouvaient offrir était «l'autonomie culturelle» ou «la culture sans politique». ¹⁵⁹ Dans *Les origines du totalitarisme*, Arendt a fait valoir que l'appartenance à un régime politique et la protection d'un régime juridique particulier étaient la condition de la possibilité de vivre comme un être humain à part entière. Si tel est le cas, les apatrides qui ne pourraient pas ou ne voudraient pas s'assimiler dans les pays hôtes devraient trouver un arrangement qui leur permettrait de jouir de la citoyenneté légale au sein d'un régime qui n'exige pas *patrie*. ¹⁶⁰ Le défi pour des communautés telles que les juifs européens non sionistes était de créer un cadre politique dans lequel un peuple distinct qui ne possédait ni ne souhaitait la souveraineté de l'État pouvait néanmoins jouir des droits que les États constitutionnels accordaient aux citoyens en tant qu'êtres humains. Selon Arendt, ce n'est que grâce à un arrangement aussi nouveau qu'il serait possible d'être vraiment juif et pleinement humain. ¹⁶¹

Arendt a reconnu qu'à l'époque moderne, les droits de l'homme présupposaient des droits nationaux. Mais cette perspicacité ne l'a pas conduite à promouvoir la souveraineté nationale contre l'humanité abstraite. Au lieu de cela, elle a passé sa vie à se débattre avec le défi de concilier particularité culturelle et solidarité humaine. ¹⁶² Elle a développé, non pas une critique des droits de l'homme du point de vue des droits nationaux, mais une critique de la confusion historique des deux du point de vue

de ce qu'elle a appelé un «concept politique de l'humanité» et la «solidarité de la race humaine». ¹⁶³ Plutôt que de rejeter les politiques de l'humanité, elle a cherché à les récupérer en appelant à un cadre politique qui pourrait protéger les communautés sans souveraineté par la citoyenneté sans territoire. Elle a noté que l'ancien ordre des États nationaux n'était plus adéquat pour cette tâche et que de nouveaux arrangements institutionnels n'étaient pas encore apparus pour les remplacer. Comme elle l'a expliqué plus tard:

l'humanité, qui pour le dix-huitième siècle, dans la terminologie kantienne, n'était plus qu'une idée régulatrice, est devenue aujourd'hui un fait incontournable. Cette nouvelle situation. . . [signifie] que le droit d'avoir des droits, ou le droit de chaque individu d'appartenir à l'humanité, *doit être garanti par l'humanité elle-même*. Il n'est en aucun cas certain que cela soit possible. Pour . . . cette idée transcende la sphère actuelle du droit international qui fonctionne encore en termes d'accords réciproques et de traités entre États souverains; et *pour le moment, une sphère au-dessus des nations n'existe pas*. ¹⁶⁴

Il faudrait créer une sorte de système politique postnational à travers lequel «l'humanité» elle-même pourrait enfin garantir le droit de tous les humains à avoir des droits.

Arendt a fait part à Cohn-Bendit de sa conviction que «la seule chance pour tous les petits peuples [y compris les juifs] - réside dans un nouveau système fédéral européen». ¹⁶⁵ À son avis, il n'est plus viable de croire que les droits politiques peuvent découler de la souveraineté territoriale. Elle a écrit: «La notion selon laquelle les nations sont constituées par des colonies à l'intérieur des frontières et sont protégées par leur territoire subit une correction cruciale. . . . Il peut arriver bientôt un moment où l'idée d'appartenir à un territoire est remplacée par l'idée d'appartenir à un Commonwealth de nations. ¹⁶⁶ Étonnamment, Arendt a alors suggéré que les institutions impériales existantes pourraient fournir aux juifs antisionistes un cadre pour un futur régime politique. Elle a écrit: «Le Commonwealth britannique révèle - sous une forme déformée. . . les rudiments d'un nouvel arrangement. Quelqu'un qui fait partie de l'Empire britannique ne cesse donc pas d'être un Indien ou un Canadien. . . ce serait notre seul salut. Au sein d'un tel Commonwealth, nous pourrions être reconnus en tant que nation et être représentés dans un parlement européen. ¹⁶⁷ Parce qu'un tel arrangement avait une chance réelle, quoique minime, d'être institué, elle a insisté sur le fait qu'il n'était pas «utopique d'espérer [cette] possibilité». ¹⁶⁸ Arendt a ainsi entrevu dans le système (national-impérial) déjà existant, bien que *sous une forme déformée*, une formation politique future qui pourrait mieux servir de cadre à une politique démocratique à l'échelle planétaire. Consciente du caractère intempestif de ces réflexions utopistes-réalistes, a-t-elle ajouté, «qu'est-ce qu'une telle alliance nationale

s'étendre à travers toute l'Europe ressemblerait en termes juridiques - c'est-à-dire quelle forme concrète cela prendrait - est encore assez énigmatique à mon avis, même si j'y place de grands espoirs. 169

Nous n'avons pas à accepter la proposition quasi-impériale d'Arendt pour comprendre qu'elle essayait de travailler à travers la relation entre pluralité et démocratie, nationalité et humanité, communauté politique et droits universels, autodétermination et solidarité humaine. La distinction entre souveraineté territoriale et souveraineté populaire était en jeu dans ses réflexions sur le sort des petits peuples liés à un futur Commonwealth. 170 Son intervention proleptique a éclairé la distinction entre, d'une part, le droit d'un État de disposer librement d'un territoire donné et d'une population sous sa juridiction sans ingérence extérieure et, d'autre part, le droit inaliénable d'un peuple à constituer une communauté politique; c'est-à-dire le droit de ses membres d'élaborer les normes politiques et le cadre juridique auxquels ils se soumettront librement. Arendt a considéré comme politiquement tragique que, à l'époque moderne, l'autonomie gouvernementale par les citoyens en vienne à sembler exiger la souveraineté territoriale au sein d'un État national.

Excursus: autodétermination sans souveraineté de l'État

Écrivant à l'intérieur (et à peu près) de l'ouverture de l'après-guerre, Camus et Arendt, comme Césaire et Senghor, étaient des penseurs proleptiques, des réalistes utopiques qui cherchaient à exploiter le fossé d'après-guerre entre le pas plus et le pas encore. Cependant différemment, chacun espérait transcender les limites de l'internationalisme nationaliste de l'ONU en anticipant des formes supranationales d'association politique qui ne fondaient pas la citoyenneté sur un territoire, une ethnie ou une communauté. Le refus de confondre souveraineté populaire et souveraineté territoriale se cachait dans leurs actes d'imagination politique, une reconnaissance que l'autodétermination n'exigeait pas la souveraineté de l'État. Parce que le dilemme démocratique auquel ils étaient confrontés - entre libération nationale et émancipation humaine - hantait la politique depuis au moins le XVIII^e siècle.

Dans *La philosophie du droit* (1797), Kant définit «la liberté constitutionnelle, comme le droit de tout citoyen de ne devoir obéir à aucune autre loi que celle à laquelle il a donné son consentement ou son approbation. 171 Il a également identifié la liberté comme «le seul droit originel, inné, appartenant à chaque homme en vertu de son humanité. 172 Sa principale question était de savoir comment un peuple peut se transformer en «union civile» ou «État politique» de telle sorte que la «liberté constitutionnelle» puisse fonder

la liberté humaine. Il a reconnu qu'une telle liberté impliquait la souveraineté dans la mesure où «un État qui est autonome et libre de toutes lois extérieures ne se laissera pas dépendre du jugement d'autres États en cherchant à défendre ses droits à leur encontre.¹⁷³ Mais il était *ne pas* immédiatement concerné par le droit des peuples souverains à avoir le pouvoir suprême sur les territoires nationaux. Il a utilisé les termes *État-nation*, et *Commonwealth* de manière interchangeable pour désigner la forme politique assumée par un peuple souverain se gouvernant lui-même selon les principes de la liberté politique et du droit légal.

Kant a identifié une contradiction fondamentale au cœur de l'autonomie gouvernementale. D'une part, les républiques constitutionnelles ont exprimé le droit inhérent d'un peuple souverain à la liberté civile selon les principes rationnels du droit public. D'un autre côté, le fait que le monde soit organisé en unités territoriales particulières violait le principe même de la liberté légale dont dépendait l'autonomie rationnelle: tant que la terre était divisée entre des États souverains séparés, libres de déclarer la guerre aux autres et non soumise à une autorité législative supérieure, l'humanité était condamnée à exister dans un état de «liberté sans loi». ¹⁷⁴ En ce sens, la condition même de la liberté constitutionnelle était antithétique à la vraie liberté humaine, qui pour Kant exigerait la liberté civile à l'échelle mondiale.

Kant esquisse ainsi un dilemme apparemment insoluble. Pour que l'humanité passe d'une condition de liberté sans loi à une condition de liberté légale, elle devrait créer un ordre juridique et une union civile qui engloberaient tous les humains. Mais tous les êtres humains libres en tant que membres de peuples souverains ont le droit de se constituer comme des États légaux autonomes qui ne peuvent être légalement contraints par une puissance extérieure d'obéir à d'autres lois que ses propres lois librement élaborées. ¹⁷⁵ Kant explique qu'«en tant qu'États, ils ont déjà une constitution interne légale et ont ainsi dépassé le droit coercitif des autres de les soumettre à une constitution juridique plus large.»¹⁷⁶ Globalement, cette liberté sans loi dans laquelle les gens sont menacés en permanence par la guerre viole le droit inné de tous les humains à vivre dans un état de paix perpétuelle, qui, pour Kant, est le seul véritable fondement de la liberté humaine. Il explique que «la raison, en tant que plus haute puissance législative morale, condamne absolument la guerre en tant que test des droits et érige la paix comme un devoir immédiat». ¹⁷⁷

Kant met ainsi en scène une antinomie du droit; la liberté humaine exige à la fois la souveraineté populaire et la paix perpétuelle.

Dans «Perpetual Peace» (1795), Kant conclut que la seule solution rationnelle serait que les États souverains se regroupent en une «fédération des peuples» ou «une fédération d'États libres». ¹⁷⁸ Il soutient qu'en l'absence d'un «pouvoir législatif suprême» régissant les relations entre les États, la paix ne peut être garantie que par un «substitut international à l'union de la société civile». ¹⁷⁹

Pourtant, son engagement en faveur de la liberté constitutionnelle l'empêche d'approuver un État supranational dont la souveraineté l'emporterait sur le droit inné des humains à être autonomes (à travers une république constitutionnelle). Il se tourne donc vers l'idée d'une union libre des peuples.

On ne sait pas si Kant considère cette «fédération libre» comme une solution souhaitable au problème de la liberté ou simplement comme la meilleure solution que l'on puisse attendre à ce stade de l'histoire de l'humanité. Il soutient qu'en dépit des dangers de guerre posés par les États souverains, une «union fédérale. . . est encore à préférer à une fusion des nations séparées sous une seule puissance qui a. . . créé une monarchie universelle »et un« despotisme sans âme ». ¹⁸⁰ Mais il soutient également qu'un tel «État international», qui «continuerait de croître jusqu'à ce qu'il embrasse tous les peuples de la terre», est en fait la seule solution rationnelle aux problèmes de paix perpétuelle et de liberté humaine. Il explique que la seule raison pour laquelle cette «idée positive d'une république mondiale ne peut se réaliser» est qu'elle «n'est pas dans la volonté des nations, selon leur conception actuelle du droit international». Donc, «si tout ne doit pas être perdu, cette [république mondiale] peut au mieux trouver un substitut négatif sous la forme d'une

fédération susceptible d'empêcher la guerre. » ¹⁸¹ Kant oscille donc entre l'identification d'une fédération de peuples libres comme solution préférable, compatible avec des principes de droit concurrents ou comme compromis pratique face aux conditions historiques existantes. De même, il oscille entre la représentation d'une république mondiale (ou d'un État international) comme une menace dangereuse et un idéal inaccessible. Selon sa logique, le droit public et la liberté humaine rendent chaque alternative à la fois nécessaire et inadéquate. Au lieu de résoudre la contradiction entre les droits d'un peuple et les droits de l'homme, Kant la déplace finalement en une seule entre une union fédérale et une république mondiale.

Dans sa discussion connexe sur le «droit cosmopolite» ou le «droit universel de l'humanité», qu'il considère comme se situant au-dessus des domaines du droit national et international, Kant réitère ce dilemme entre souveraineté et mondialité. ¹⁸² Il fonde l'idée du droit cosmopolite sur la «possession collective de la surface de la terre» par l'humanité, ce qui signifie que «personne n'a à l'origine un droit plus grand que quiconque d'occuper une partie particulière de la terre». ¹⁸³

Pourtant, il définit également le droit cosmopolite de manière plus restrictive comme «le droit de l'homme en tant que citoyen du monde à *tentative* entrer en communion avec tous les autres, et à cet effet *visite* toutes les régions de la terre, bien que cela ne constitue pas un droit de *règlement* sur le territoire d'un autre peuple. ¹⁸⁴ Dans cette seconde formulation, plus limitée, ce qui est universel dans le droit cosmopolite aux relations sexuelles et à l'hospitalité est l'hypothèse que tous les individus appartiennent à un peuple souverain et méritent d'être reconnus en tant que tels lorsqu'ils s'engagent avec

un autre peuple souverain. Le droit cosmopolite de Kant présuppose ainsi l'existence d'un système interétatique et réinscrit la division même territoriale de l'humanité qu'il a tenté de transcender.¹⁸⁵

Indépendamment de ce que nous pensons des programmes particuliers de Kant, ses réflexions sur le problème de la liberté humaine et le défi de la démocratie mondiale nous rappellent que les impératifs de l'émancipation politique ont agi à la fois pour lier l'autodétermination aux États nationaux souverains et pour ouvrir la perspective de cette souveraineté, pourraient devoir être désagrégés et redistribués à différentes échelles territoriales. Les écrits de Kant sur le fédéralisme et le cosmopolitisme démontrent que nous ne pouvons pas connaître a priori la forme politique correcte dans laquelle la liberté humaine légale doit être fondée ou mieux poursuivie. Nous ne pouvons que commencer par un objectif politique global avant d'identifier la forme qui pourrait le mieux y correspondre dans une conjoncture historique et un champ politique donnés.

Parlant schématiquement, entre 1789 et 1848, les États nationaux territoriaux ont été normalisés comme la forme institutionnelle dominante de la souveraineté populaire. La Révolution française, suivie de guerres révolutionnaires contre les pouvoirs de l'Ancien Régime au nom de la libération nationale-populaire, a élevé l'exemple jacobin au rang de paradigme général d'autonomie gouvernementale. Selon ce modèle, les peuples sont des nations, les nations sont souveraines et la souveraineté nationale-populaire exige des États territoriaux unitaires. Avec les soulèvements libéraux des années 1830, qui ont abouti à «l'éveil des peuples» en 1848, les luttes populaires pour l'autonomie gouvernementale contre l'absolutisme, l'aristocratie et les États impériaux se sont exprimées principalement comme des revendications d'indépendance nationale. De tels mouvements sont apparus au sein du système international, basé sur des États souverains,¹⁸⁶ Au XXe siècle, la souveraineté populaire et territoriale était largement confondue; une équivalence durable s'est établie entre l'autodétermination et la libération nationale.

Mais ce processus de normalisation nationale était également ponctué de projets politiques qui remettaient en question les hypothèses jacobines sur la relation nécessaire entre l'autodétermination, les États unitaires et la souveraineté indivise. Dans la «révolte fédéraliste» française de 1793, les républicains de villes comme Marseille, Lyon, Bordeaux et Caen ont défié la centralisation jacobine au nom de l'autonomie régionale des assemblées provinciales et des conseils municipaux.¹⁸⁷ De même, les planteurs blancs de Saint-Domingue colonial pendant la Révolution française ont répondu à la centralisation jacobine, à la pression abolitionniste et à la révolte des esclaves de 1791 par des propositions réactionnaires d'autonomie législative dans le cadre impérial à travers des assemblées coloniales autonomes.¹⁸⁸ À une autre échelle, l'impérialisme continental de Napoléon introduit sur scène

de la modernité politique, un cadre alternatif d'inspiration romaine pour relier le territoire, les peuples et les États. Illustrant le type même de super-État international contre lequel Kant mettait en garde, Napoléon envisageait l'Europe, dirigée par la France impériale, comme une confédération de peuples ou de nations autonomes unies dans le cadre d'un seul État constitutionnel. ¹⁸⁹

Il y a eu également des mouvements anti-jacobins progressifs qui ont remis en question l'hypothèse selon laquelle les États libres étaient toujours unitaires. Lors de la révolution populaire à Saint-Domingue, comme nous le verrons, Toussaint Louverture n'a ni accepté la domination métropolitaine ni établi un État souverain. Au lieu de cela, il a proposé un partenariat sans précédent entre un Saint-Domingue autonome et l'État métropolitain au sein d'une fédération impériale refigurée. De même, nous devons rappeler les tentatives créatives de Simón Bolívar d'institutionnaliser l'émancipation coloniale pour les peuples dirigés par l'empire espagnol en Amérique latine. Appelée «le Libérateur», Bolívar a lié l'autodétermination à divers plans pour les fédérations et confédérations régionales panaméricaines à travers lesquels la démocratie et la pluralité pourraient s'articuler. ¹⁹⁰

Même au XIX^e siècle, la souveraineté étatique unitaire nationaliste n'était pas la seule réponse au problème de la liberté. Instructifs voici les projets politiques de Giuseppe Mazzini de Gênes et Pierre-Joseph Proudhon de Besançon. En ce qui concerne les défis et les opportunités de 1848, chacun, de différentes manières, a abordé le dilemme kantien entre les États constitutionnels et les fédérations cosmopolites en tant que cadres de la liberté humaine.

Depuis les années 1830, Mazzini avait lutté pour unifier l'Italie en tant que république constitutionnelle. Il considérait 1848 comme une bataille entre les peuples opprimés d'Europe, qui réclamaient les libertés démocratiques, la dignité humaine et l'autonomie gouvernementale, et les États absolutistes dépassés et les empires dynastiques associés. Il a appelé les États libres d'Europe à se joindre aux peuples qui luttent pour la liberté dans une «sainte alliance des peuples» contre l'ancien régime. ¹⁹¹ Liés entre eux par le «principe d'association», ces États libres «concluraient un pacte commun pour régler toutes les questions liées à leur vie internationale». ¹⁹² De cette façon, «la future Europe des peuples sera unie à travers un nouveau type de fédération, qui évitera à la fois l'anarchie de l'indépendance absolue et la centralisation tyrannique qui résulte de la conquête». ¹⁹³ Comme Mazzini l'imaginait, cette «association démocratique internationale» s'organiserait autour «d'une série de Conseils nationaux» qui «exprimeraient de manière cohérente la mission particulière de chaque nation» et «prépareraient chaque peuple à son futur appartenance à la grande fédération des nations». Chaque conseil national enverrait un représentant à un «Conseil international suprême», qui «promouvrait une Sainte Alliance des opprimés contre les oppresseurs». ¹⁹⁴

Mazzini considérait le «pays» comme le «pivot» d'un levier dont la tâche était un «cosmopolitisme» fondé sur «la destruction de toutes les barrières qui séparent les peuples». ¹⁹⁵ Il croyait que les nations permettaient aux peuples de réaliser leur plein potentiel en tant qu'humains grâce à l'autonomie républicaine. ¹⁹⁶ À plus grande échelle, les nations autonomes sont des moyens permettant aux peuples de se regrouper en associations pouvant englober l'humanité dans son ensemble. ¹⁹⁷ Selon Mazzini, la nationalité sans cosmopolitisme n'avait aucun but, tandis qu'un cosmopolitisme qui cherchait à contourner les nations n'avait aucune chance de se réaliser. ¹⁹⁸ Son «principe directeur» était « *progrès de chacun pour le bénéfice de tous*. » ¹⁹⁹ Et il a observé, «le défi consiste à harmoniser les choses, non à *mélange*

eux autres ensemble." ²⁰⁰ Mazzini a tracé une dialectique de la nationalité et de l'humanité où chacun a servi de condition de possibilité à la réalisation de l'autre. ²⁰¹ Dans son schéma, les nations étaient plus pleinement nationales lorsqu'elles étaient intégrées dans une association cosmopolite de pays qui unissait l'humanité dans son ensemble, et l'humanité était plus pleinement humaine lorsque des peuples distincts poursuivaient et développaient librement leur particularité nationale.

Le cosmopolitisme concret de Mazzini était à la fois pragmatique et utopique, opportun et intempestif. Si, comme Kant, il a insisté sur le fait que «notre point de référence est la surface entière du globe et notre foi réside dans l'unité», il a également reconnu que les conditions historiques existantes exigeaient que l'unité mondiale soit poursuivie par l'intermédiaire de la nationalité. ²⁰² Il a écrit: «Nous sommes des gens pratiques avant tout, et nous visons donc le possible. . . . Il faut donc étudier notre époque et s'y adapter: il faut comprendre ce qui est faisable. . . nous ne pouvons pas choisir notre champ de bataille. ²⁰³ Pourtant, il a lié ce réalisme pratique à une vision large: «Nous entendons l'unité dans le sens le plus large, le plus complet et le plus profond possible. Unité dans le ciel et sur terre, unité à l'intérieur de chaque être humain. ²⁰⁴ De cette manière, il était le prédécesseur réaliste utopique d'Arendt et de Camus.

Pour Mazzini, la question de la faisabilité était liée au calendrier. D'une part, dit-il, «vous ne devriez pas essayer de superposer un monde dont l'heure n'est pas encore venue sur le monde que vous pouvez actuellement observer à vos pieds. . . . Nous croyons clairement à l'unité future de l'espèce humaine. . . . Cependant, nous pensons que ce temps d'unité ultime n'est pas encore arrivé. ²⁰⁵ De l'autre, il a soutenu de façon proleptique qu'au lieu d'accepter une définition héritée de la «nationalité», les cosmopolites «devraient plutôt la chercher dans le futur, et dans tous les signes qui anticipent à quoi elle ressemblera. . . . Quand on parle de Nationalité, c'est de Nationalité comme le *Peuples*, libre et fraternellement associé, le concevra. Or, cette nationalité des peuples n'a jamais existé jusqu'à présent. ²⁰⁶ Mazzini a ainsi basculé entre la représentation des peuples libres et des nations autonomes en tant que

meilleur forme sous laquelle poursuivre les buts humains ultimes et comme le plus *réaliste*

forme, étant donné l'état actuel de développement historique de l'humanité.

Les écrits de Mazzini rappellent que l'art de la politique demande aux acteurs situés de conjuguer les moyens et les fins par rapport à une époque historique donnée. Ses interventions soulignent également que 1848 a été une ouverture historique dans laquelle la liberté politique est réapparue comme un problème public qui a provoqué des débats sur la relation entre l'autonomie gouvernementale, la souveraineté de l'État et l'émancipation humaine. Ces problèmes ont été abordés par Pierre-Joseph Proudhon, qui dans sa polémique de 1840 *Qu'est-ce que la propriété?* a fait valoir que la propriété collective, l'égalisation des salaires et l'abolition du profit pourraient être mieux réalisées par un processus de «libre association». Selon lui, «le gouvernement de l'homme par l'homme, sous quelque nom qu'il soit déguisé, est une oppression. La plus haute perfection de la société se trouve dans l'union de l'ordre et de l'anarchie.²⁰⁷ Proudhon a passé des décennies à tenter de définir la forme politique appropriée par laquelle concilier ce double impératif de fonder une communauté politique basée sur la libre association et d'éviter le gouvernement de l'homme par l'homme. Il l'a fait par un refus non dogmatique de commencer par des certitudes a priori sur la manière d'atteindre le but ultime de la politique socialiste et de la révolution politique, qui était pour lui une nouvelle civilisation de «régénération universelle» qui «laisserait l'humanité être libre». ²⁰⁸

La pensée de Proudhon se développe également dans le creuset de la révolution de 1848, à laquelle il participe et pour laquelle il est emprisonné puis exilé. Parallèlement à sa critique de la propriété privée capitaliste, il a formulé un programme de socialisme mutualiste organisé autour de coopératives ouvrières, artisanales et paysannes, de petits producteurs, d'un système de crédit démocratique et d'associations industrielles. Croyant que le travail était un collectif social et de propriété, il envisageait une société fondée sur des relations directes entre producteurs. Proudhon a donc conceptualisé l'autodétermination en termes d'autogestion consensuelle et décentralisée. Il était également un partisan d'une révolution pacifique par laquelle l'organisation autonome des forces économiques rendrait le pouvoir d'État inutile. ²⁰⁹

Partant de sa critique de l'État jacobin unitaire et centralisé, Proudhon a identifié les fédéralismes comme l'orientation politique qui correspondrait le mieux à ses visions du socialisme coopératif et *autogestion*. Il estime que le républicanisme démocratique doit être fondé sur des fédérations de communes et de communes autogérées librement coordonnées et librement associées. Il s'oppose à la souveraineté unitaire et estime que les fédérations seraient mieux à même de concilier anarchie et ordre, liberté individuelle et force sociale collective. Sa vision de l'ordre international et de la paix mondiale n'a fait qu'étendre cette logique mutualiste et fédéraliste à une plus grande échelle: les fédérations nationales de communes autogérées s'associeraient elles-mêmes librement pour former

fédérations internationales. Ce processus d'association et de fédération en constante expansion engloberait finalement toute l'humanité, surmontant les distinctions entre les races et les nations tout en se protégeant contre la conquête et l'empire.²¹⁰

Comme Kant, Proudhon a fondé son programme cosmopolite pour une confédération mondiale sur le fantasme que le commerce transnational créerait des relations d'interdépendance mondiale pacifique. Mais contrairement à Kant, ces réseaux commerciaux internationaux ne dépendraient plus des formes existantes de propriété privée capitaliste et d'échange, que Proudhon identifiait comme créant des inégalités; elles seraient fondées sur ce que Proudhon appelle une «économie sociale» postcapitaliste. Contrairement à Mazzini, le fédéralisme mutualiste et coopératif de Proudhon espérait réconcilier pluralité et humanité sans la médiation des États nationaux. Mais alors que le cosmopolitisme de Kant a commencé avec l'humanité en tant qu'unité, le point de départ de Proudhon était les communautés autogérées et les associations de producteurs. Kant considérait l'existence de communautés politiques distinctes comme des obstacles à la réalisation de l'autonomie gouvernementale en tant que liberté humaine; Proudhon considérait cette multiplicité comme la condition de la possibilité de l'autodétermination et la seule garantie de la liberté politique.

Les écrits de Proudhon, Mazzini et Kant rappellent qu'à des moments décisifs de l'histoire de l'émancipation politique, tels que 1789 et 1848, les relations entre souveraineté populaire et territoriale, entre l'autonomie gouvernementale et les États nationaux, et entre les républiques constitutionnelles et la liberté humaine n'étaient pas évidentes. ; il a été organisé de manière contingente et contextuelle, pragmatique et stratégique. Il ne s'agit pas simplement de revendiquer l'indépendance nationale, mais de déterminer le meilleur cadre permettant de fonder l'autodétermination de fond et de poursuivre l'émancipation humaine. Dans la mesure où Mazzini et Proudhon ont tenté de façonner des formes politiques fédérales à travers lesquelles concilier autonomie gouvernementale et solidarité humaine, ils se sont attaqués au problème même que Kant avait identifié dans le sillage de la révolution française. Ces héritiers du XIXe siècle ont embrassé les ambitions cosmopolites du philosophe allemand mais ont remis en question sa conception abstraite de l'humanité. Ils étaient des cosmopolites enracinés et des humanistes concrets qui insistaient sur la possibilité d'une autodétermination sans souveraineté étatique. Ils anticipaient les tentatives du XXe siècle d'organisations politiques telles que la Société des Nations et les Nations Unies, et de penseurs politiques tels que Camus et Arendt de concilier souveraineté populaire et liberté humaine. Comme on le verra, Césaire et Senghor, qui refusaient de réduire l'émancipation coloniale à la libération nationale, étaient aussi leurs héritiers. Eux aussi ont compris l'autodétermination comme le droit d'un peuple de choisir la forme particulière par laquelle gérer ses affaires plutôt que comme l'exigence de créer un État national souverain.

CINQ La départementalisation et l'esprit de Schoelcher

Le passé auquel nous avons été soumis, qui ne s'est pas encore imposé comme histoire pour nous, est cependant obsessionnellement présent. Le devoir de l'écrivain est d'explorer cette obsession, de montrer sa pertinence de façon continue au présent immédiat. Cette exploration n'est donc liée ni à une chronologie schématique ni à une lamentation nostalgique. Elle conduit à l'identification d'une notion douloureuse du temps et à sa pleine projection dans le futur. . . . C'est ce que j'appelle une vision prophétique du passé. - Édouard Glissant

Revisiter la départementalisation

À la fin de la guerre, Aimé Césaire a examiné la place des Antilles dans le monde et a conclu que l'intégration dans une nouvelle république française dans des conditions d'égalité juridique inconditionnelle serait le meilleur cadre pour poursuivre l'autogestion et la liberté substantielle. Il pensait qu'il serait inacceptable d'exclure ces territoires de la société, de l'économie ou de la politique dont ils avaient toujours fait partie. En exhortant la France métropolitaine à démocratiser la réalité plurielle que sa propre histoire impériale avait créée, il a politisé le défi provocant dans son *Carnet d'un retour à MyNative Land*: «Accueillez-vous avec moi. Je ne vous accueillerai pas! 1 Cet hébergement, pensait-il, améliorerait la vie des Antillais *et* changer fondamentalement la France elle-même.

Plutôt que de critiquer Césaire pour son soutien à ce qui est devenu une relation néocoloniale, nous devrions nous demander pourquoi il a d'abord considéré la départementalisation comme une forme prometteuse de décolonisation. Rappelons-nous sa stratégie, développée en *Tropiques*, d'identifier les Antillais comme héritiers de la langue, de la pensée et de l'histoire françaises. Par la départementalisation, il espère «infléchir» les relations existantes jusqu'à la rupture. Rappelons également son engagement pragmatique à conjuguer conditions données, moyens possibles et fins souhaitables. Pour Césaire, la départementalisation était une approche expérimentale des objectifs d'autonomie économique et d'autonomie effective. Au fur et à mesure que les conditions changeaient et que cela

le rangement devient un obstacle à une émancipation substantielle, Césaire réoriente son programme de décolonisation.

Rappelons enfin comment, pour Césaire, politique et esthétique étaient intimement liées. Fanon raconte qu'en se portant volontaire pour la campagne de Césaire en 1945 à l'Assemblée constituante française, un ami lui a dit que lors d'un discours de Césaire, un spectateur était tellement submergé par l'intensité de sa rhétorique et l'élégance de son français qu'elle s'est évanouie.² Cette anecdote, si apocryphe soit-elle, nous rappelle que pour Césaire, la rhétorique était une «arme miraculeuse» pour surmonter les distinctions entre l'intelligible et le sensible, la politique et la poétique, l'action instrumentale et la performance dramatique. Arendt a également associé la démocratie et le théâtre à des actes publics.³ Ce lien est condensé dans le mot *acte*, signifiant simultanément activité concrète, performance et législation. Si la poésie de Césaire était saturée de sensibilité politique, sa rhétorique politique était façonnée par la connaissance poétique, remettant en cause les présupposés de l'argument critique rationnel tout en pratiquant la critique immanente.

Saisir une opportunité historique

En juillet 1943, des officiers martiniquais fidèles au Comité Français de Libération Nationale de Gaulle prennent le contrôle de l'administration coloniale de l'amiral Robert. Le nouveau gouverneur, Georges Louis Ponton, protégé de Félix Éboué, a annulé de nombreuses mesures vichystes, le conseil général précédemment élu a été rétabli et les syndicats ont été légalisés. Une période de résurgence syndicaliste, alimentée par le mécontentement à l'égard des prix et des salaires, a suivi. Selon l'historien Armand Nicolas, la Fédération martiniquaise du Parti communiste français, fondée par Jules Monnerot, a joué un rôle de premier plan dans la vie publique.⁴

Le secrétaire de la Fédération était Léopold Bissol, un Martiniquais de la classe ouvrière qui avait participé à la fondation du Parti communiste français en 1920 et de la Confédération générale du travail en 1936. Thélus Léro, professeur de mathématiques et membre de la précédente *Légitime défense* groupe, était en charge de la propagande. Parmi les autres membres figuraient Gilbert Gratient, l'ancien enseignant de Césaire qui avait contribué des articles à *L'Étudiant Noir* (1935) et à *Tropiques*,

et René Ménil, qui a appelé à l'union des syndicats, à une alliance anticapitaliste des travailleurs, des paysans et de la classe moyenne, et à la nationalisation des sucreries, des grandes plantations, des banques locales et du service public d'électricité.⁵

La Fédération communiste a fait valoir que l'entreprise *patronat* et blanc

béké La communauté des colons avait profité de la guerre et devrait partager sa richesse illicite avec les Antillais ordinaires. Les militants ont parcouru le comté pour former des militants

et éduquer la population sur les politiques économiques et sociales du parti concernant les coopératives de producteurs et de consommateurs. 6 La fédération a approuvé les efforts du gouverneur Ponton pour introduire en Martinique des réformes sociales et économiques progressives pour réduire la pénurie, augmenter la production et promouvoir le développement agricole et industriel. Mais en juillet 1944, il s'est suicidé. sept L'éloge public de Césaire déclarait que Ponton avait le «sens humain» d'un poète, lui permettant «simplement de regarder, de voir et de ressentir». Césaire a noté l'amour et la confiance que Ponton ressentait pour les Martiniquais et le louait comme un «artiste et artisan» politique qui prônait «des solutions coopératives ou collectives» pour une Martinique dont il reconnaissait «l'immense importance historique [et] humaine». Césaire considérait Ponton comme un contrepoids des tentatives réactionnaires pour ramener la colonie à l'ancien statu quo et «étouffer la révolution martinicienne [alors] en cours». 8

Bien que n'étant pas encore membre, Césaire a soutenu ces communistes en organisant des événements destinés à la jeune génération, avec lesquels il avait, en tant que professeur de lycée, des contacts directs. Celles-ci comprenaient une conférence de jeunesse anticapitaliste et une série de conférences du littéraire René Etiemble critiquant la pensée de Vichy. Césaire a aidé à fonder la revue littéraire *Caravelle* et un bulletin ethnologique appelé *Franc Jeu* et a soutenu les jeunes peintres associés à la galerie d'art Atelier 45. Suite à son voyage en 1944 à Haïti, Césaire a prononcé une conférence publique sur la république noire devant un public de 1 500 personnes. 9

Le ministre des Colonies Jacques Soustelle a écrit au gouverneur Ponton au sujet de son intention de préparer Césaire à un poste dans le bureau politique ou éducatif de l'administration coloniale. dix Mais plutôt que de rejoindre le gouvernement, Césaire est entré à contrecœur en politique électorale, 11 recruté par Ménil et Gratiant pour diriger le ticket communiste martiniquais de Fort-de-France aux élections municipales du 27 mai et pour se présenter aux élections nationales du 21 octobre. 12 Césaire a rappelé plus tard que lui et son ami Pierre Alier avaient été sélectionnés parce qu'ils étaient des intellectuels connus qui pouvaient diriger le gouvernement post-Vichy: «Pour ma part, je n'étais ni communiste ni anticommuniste, disons que j'étais un compagnon de route [*sympathisant*], un homme de gauche qui n'appartenait à aucun parti; Je n'ai jamais eu l'esprit de fête. 13

A seulement trente-deux ans, Césaire est élu maire et conseiller municipal de Fort-de-France et conseiller général du canton. 14 Puis lui et Bissol furent élus délégués à l'Assemblée constituante de Paris, qui serait chargée de rédiger une nouvelle constitution républicaine. Césaire et Bissol ont agi avec un large mandat populaire et en tant que membres du parti majoritaire de l'assemblée métropolitaine à un moment où, comme l'a rapporté le gouverneur Parisot, «les élections municipales [avaient] donné à beaucoup [en Martinique] la conviction que le gouvernement [français] de demain sera communiste». 15 En juillet 1945, Césaire

a rejoint le Parti communiste français (PCF), expliquant plus tard, «dans un monde pas encore guéri du racisme, où la féroce exploitation des populations coloniales persiste encore, le Parti communiste a incarné la volonté de travailler efficacement pour l'avènement du seul social et politique. ordre que nous pouvons accepter. . . fondée sur le droit de tous les hommes à la dignité. 16

Selon Nicolas, lorsque Césaire a quitté la Martinique pour Paris, il avait dans sa mallette un projet de loi de départementalisation que lui et Bissol allaient soumettre à l'assemblée. 17 Leur proposition du 17 janvier 1946 réitère une motion unanime de l'assemblée locale de Martinique et une résolution du Comité Martiniquais de Libération Nationale aux États-Généraux du Conseil National de la Résistance en juillet 1945. , regret, personne chez nous n'aurait pu être surpris par leur soutien à la départementalisation, une revendication martiniquaise de longue date. 18 Plus remarquable encore, l'Assemblée nationale a adopté avec un minimum de débats une loi qui aurait été impensable un an plus tôt et probablement impossible un an plus tard. 19

Au cours de la première Assemblée constituante, Césaire a siégé à la Commission des Territoires d'Outre-mer, à Thichhe, Bissol, Gaston Monnerville (Guyane) et Raymond Vergès (Réunion) a proposé la loi de départementalisation. 20 Il contenait trois articles simples. Le premier a établi les colonies de Guadeloupe, Martinique, Réunion et Guyane en tant que départements français. Le second déclarait que toutes les lois et tous les décrets métropolitains existants seraient appliqués à ces nouveaux départements dans un délai de trois mois. La troisième stipulait que toutes les nouvelles lois et décrets adoptés et pour la métropole leur seraient automatiquement étendus. 21

Dans le rapport qui a servi de base au débat législatif, Césaire a déclaré la départementalisation comme un simple reclassement juridique, «l'aboutissement normal d'un processus historique et la conclusion logique d'une doctrine» en évolution depuis que la Martinique et la Guadeloupe ont commencé à participer le destin [*destin*] de la métropole »en 1635. 22 Il a affirmé que les peuples et territoires métropolitains et d'outre-mer étaient historiquement liés et que les principes républicains exigeaient leur assimilation juridique et politique sur un pied d'égalité. En soutenant que ce projet de loi libérerait ces peuples coloniaux d'un «régime arbitraire de décrets», il a implicitement comparé la situation coloniale dépassée à la fois à l'État autoritaire de Vichy que les républicains étaient chargés de remplacer et à l'ancien régime contre lequel la Révolution française était combattu initialement. 23

Comparant les conditions de vie à l'étranger à celles des ouvriers français appauvris que Louis-René Villermé décrit dans ses exposés sociologiques des années 1840,

Césaire a noté que «quasiment aucun effort n'a été fait pour assurer aux travailleurs des Antilles et de la Réunion un statut économique et social en harmonie avec le statut politique dont ils jouissent depuis un siècle». ²⁴ De ce fait, «dans un pays où les salaires sont anormalement bas et le coût de la vie se rapproche qu'en France, le travailleur est à la merci de la maladie, des blessures et de l'âge sans qu'aucune garantie ne lui soit accordée». ²⁵ Les cultivateurs aussi vivaient dans des conditions terribles, et les fonctionnaires locaux étaient moins payés que leurs homologues métropolitains. Césaire a conclu que si la France voulait vraiment «assimiler les Antilles», ce ne pourrait être «qu'en prenant l'initiative d'une politique qui. . . améliorera [*assainera*] l'économie . . . en mettant fin aux véritables monopoles privés des industries. » ²⁶ Il a ainsi exhorté le gouvernement à égaliser les salaires et les prix entre les territoires métropolitains et antillais en étendant à la Martinique les nationalisations qui avaient commencé en France. Car «il ne devrait pas y avoir deux capitalismes: un capitalisme métropolitain opposé et limité, et un capitalisme d'outre-mer toléré». ²⁷ Parce que le républicanisme exigeait que le bien public prenne le pas sur les intérêts privés, a-t-il insisté, toutes les dispositions et protections sociales métropolitaines doivent être étendues à ces départements d'outre-mer. De plus, a-t-il ajouté, la loi «a une grande importance internationale en remplissant toutes les conditions qui permettent de dire qu'une constitution est bonne». ²⁸

Césaire a ainsi mobilisé la raison républicaine et les normes internationales pour soutenir la départementalisation. Il a averti que tout retard ou qualification créerait des «départements réduits» ou des «départements d'exception», ce qui violerait la doctrine républicaine d'une nation singulière et indivisible. ²⁹ Césaire a rejeté les propositions «fédérales» qui investissaient les assemblées locales avec le pouvoir de décider quelles lois métropolitaines devaient être appliquées, affirmant que dans des endroits comme la Martinique, longtemps dominée par des élites blanches retranchées, une telle solution priverait les populations locales de leurs droits. ³⁰ Il a déclaré: «pour nous, fidèles à une doctrine républicaine constante, nous pensons que seule l'Assemblée nationale, dépositaire de la volonté de la nation, peut faire la loi et déterminer le champ géographique de son application. ³¹

Fondamentalement, Césaire croyait que l'égalité juridique nécessiterait des initiatives socio-économiques correspondantes. Dans un débat du 20 décembre 1945 sur le budget annuel, sa première intervention à l'Assemblée constituante, il a exigé avec passion le développement économique et les réformes sociales pour que les Antilles défient «l'oligarchie d'énormes planteurs toujours sympathiques à l'esclavage». Il a appelé l'État à créer un fonds de développement à l'étranger et a mis en garde les législateurs contre la prise de la loyauté politique des Antillais pour acquise, proclamant, «les travailleurs de Mar-

tinique et les Antilles attendent depuis trois siècles, ils sont à la limite de leur souffrance et de leur patience. 32

En présentant cette proposition de débat le 12 mars 1946, Césaire invoqua le grand abolitionniste Victor Schoelcher qui, selon Césaire, rejetait tous les arguments économiques contre l'abolition, déclarant que l'émancipation était affaire de morale et non d'argent. Césaire a ainsi exhorté l'assemblée à ne pas «souiller son acte [*geste*] à travers tout marchandage. Quatre colonies, arrivées à maturité, demandent un attachement plus strict à la France. Vous apprécierez toute la valeur de cette pensée, j'en suis sûr, en ce moment où nous entendons le craquement inquiétant des édifices de l'impérialisme. 33 Soulignant le caractère modeste de la départementalisation, il a expliqué que les Antillais voulaient seulement «savoir que, dans le cadre que nous commençons à appeler l'Union française, il n'y aura plus de place. . . pour les relations maître-serviteur, mais qu'il faut établir une fraternité active et efficace »comme base« d'une France plus que jamais unie et diversifiée, multiple et harmonieuse, dont on peut attendre les plus grandes découvertes [*révélations*]. " 34 Concernant les initiatives d'après-guerre de Césaire, il faut se souvenir de cette image d'une nation française multiple, harmonieuse et post-impériale, à la fois la simple réalisation de l'État républicain et une modification sans précédent de celui-ci. 35

Les débats à l'Assemblée constituante, pour lesquels Césaire a été rapporteur de la Commission des territoires d'outre-mer, ont tourné autour des préoccupations concernant la forme de l'État en relation avec la responsabilité fiscale, l'autonomie locale et la légitimité républicaine. André Philip, le ministre des Finances du Parti socialiste, a soutenu que l'application automatique de la législation sociale et économique métropolitaine serait financièrement prohibitive. 36 Alternativement, Paul Valentino, le député du Parti socialiste de Guadeloupe, a affirmé que la centralisation du pouvoir à Paris éroderait l'autorité des assemblées locales antillaises. 37 Mais les législateurs n'ont plus été convaincus par Gaston Monnerville, qui a dénoncé «l'absurdité» antidémocratique du système existant, expliquant, «en tant que représentant de la Guyane à l'Assemblée nationale, je vote pour les lois proposées pour la métropole ou l'Afrique du Nord. Je contribue avec vous tous à l'administration de la Communauté française, pourtant, les lois sur lesquelles je vote ici ne sont pas appliquées dans mon pays qui reste soumis à un régime de décrets. 38 Le 19 mars, l'assemblée a voté à l'unanimité la version finale de la loi de départementalisation contenant deux révisions importantes. Premièrement, le gouvernement aurait neuf mois pour appliquer les lois métropolitaines existantes à ces départements. Deuxièmement, la disposition selon laquelle toutes les futures lois françaises seraient automatiquement étendues outre-mer a été supprimée; seulement ceux spécifiquement désignés comme généraux par

l'assemblée serait valable dans les nouveaux départements. Le potentiel radical de la départementalisation a donc été domestiqué dès le départ.

Lorsque Césaire et Bissol sont revenus à Fort-de-France après l'adoption de la loi, ils ont été acclamés par une foule jubilatoire de 10 000 Martiniquais. La départementalisation a été soutenue par tous les principaux partis politiques (communistes, socialistes et mrp) et les syndicats de l'île. L'opposition était limitée aux hommes d'affaires et aux propriétaires fonciers blancs et à un petit groupe de Martiniquais associés au Congrès de l'Union des Évadés Volontaires et Résistants. Ce dernier a appelé à une nouvelle fédération économique de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Guyane qui ferait partie de l'Union française mais maintiendrait l'autonomie locale à travers un parlement régional.³⁹ Au nom de la Fédération des communistes, Thélus Lero a déclaré que la départementalisation entraînerait «l'émancipation des travailleurs martiniquais» à travers les lois sociales métropolitaines, les services de santé publique, la hausse des impôts sur les riches Antillais, la nationalisation de l'industrie sucrière, la modernisation de l'agriculture et des systèmes de crédit, et plans de développement économique.⁴⁰

Césaire espérait également que la départementalisation conduirait dynamiquement de la liberté légale formelle à l'émancipation économique puis à une importante réorganisation sociale aux Antilles. L'intégration des anciennes colonies dans la république unitaire reconfigurerait également l'Etat français. Cette vision tournée vers l'avenir s'est nourrie d'un engagement intempestif dans des projets passés d'émancipation coloniale. Ce n'est pas un hasard si dans son rapport à l'assemblée, Césaire invoque Schoelcher, l'architecte socialiste de l'abolition après la révolution de 1848.

De l'abolitionnisme à la schoelchérisme

Le dernier numéro de *Tropiques* réimprima un hommage public à Schoelcher que Césaire avait rendu le 21 juillet 1945. Césaire commença par déclarer: «Il y a un fait sur lequel les historiens du futur seront malheureusement tous d'accord: que de 1918 à 1939, la démocratie était très malade. En France, «tout s'est passé comme si la république avait honte de ses grands événements ou de ses grands hommes», y compris la Convention, Robespierre et la Commune de Paris.⁴¹ Pendant ce temps, la démocratie martiniquaise elle aussi avait pathologiquement «honte de ses origines» et cherchait à «effacer [*escamoter*] Victor Schoelcher, comme si l'on pouvait conjurer [*escamoter*] ce formidable fantôme [*ombre*]. »⁴² Mais suggérant que la guerre avait conduit à un réveil démocratique et à un regain d'intérêt pour l'abolition des Antilles, Césaire a émis l'hypothèse que «peut-être le peuple martinien du futur dira-t-il. . .

ce sont alors ces hommes qui, par la force de la reconnaissance, ont véritablement redécouvert l'esprit de Victor Schoelcher. ⁴³

L'affinité de Césaire n'est pas surprenante. Schoelcher a lui aussi cherché à saisir l'histoire à travers une ouverture offerte par une assemblée constituante située dans un écart entre la simple liberté et la liberté réelle. Tous deux ont poursuivi des réformes simples avec des implications révolutionnaires. Au cours de sa lutte pour réaliser la départementalisation, Césaire a cherché non seulement à se souvenir de Schoelcher mais à dynamiser son projet, à le reconnaître comme contemporain et à le faire par une telle reconnaissance. ⁴⁴

Schoelcher a d'abord rencontré l'esclavage en 1829/30, alors qu'il visitait le Mexique, Cuba et les États-Unis pour l'entreprise de porcelaine de sa famille. Cette expérience lui a inspiré deux traités contre les préjugés de couleur et l'esclavage, qu'il a soumis à des concours parrainés par la Société des amis des noirs. ⁴⁵ Lors de son deuxième voyage dans les Caraïbes, en 1840/41, il a documenté les conditions déshumanisantes dans les Antilles françaises et étudié l'émancipation en Haïti et dans les Caraïbes britanniques. Ses écrits plus radicaux des années 1840 ont suivi, qui ont exigé l'abolition immédiate et inconditionnelle de l'esclavage dans les Antilles françaises. ⁴⁶ Il a condamné les périodes de transition précédant l'émancipation, telles qu'instituées dans les colonies britanniques, comme des formes de coercition violant l'égalité juridique dont reposaient les sociétés démocratiques. Et il a rejeté les arguments instrumentaux: «Que l'esclavage soit utile ou non, il doit être détruit; quelque chose

criminel ne doit pas être nécessaire. " ⁴⁷ Cette position de principe l'a amené à déclarer: « *pas de colonies si elles ne peuvent exister qu'avec l'esclavage.* " ⁴⁸

Mais Schoelcher recherchait également des planteurs pragmatiquement convaincus que le travail libre était préférable à la révolte sanglante des esclaves, un sursis de prospérité et, de toute façon, une inévitabilité historique. Il leur a rappelé le «désir invincible d'indépendance» des esclaves qui «se manifeste de temps à autre dans le réveil brutal de l'homme. . . [en] révolte ouverte. . . accompagné d'incendie et de meurtre. ⁴⁹ Ils savaient déjà que «l'esclavage est un volcan prêt à écraser [ébranler] leur société. . . vous vivez dans un état d'inquiétude même sans vouloir admettre vos peurs. . . vous êtes en danger. " ⁵⁰ Invoquant les soulèvements d'esclaves martiniquais de 1811, 1822, 1823, 1831 et 1833, ainsi que «le spectre de Saint-Domingue», Schoelcher déclara que seule une émancipation immédiate pouvait empêcher «un avenir de catastrophes». ⁵¹ La seule question était de savoir si l'émancipation se ferait de manière ordonnée, gérable et productive ou violemment et chaotique. De plus, tous les acteurs intéressés prospéreraient à partir de l'abolition: les esclaves obtiendraient la liberté, les blancs pourraient vivre sans crainte, la propriété deviendrait sécurisée et les abolitionnistes pourraient aider les créoles à refaire l'économie de la colonie. ⁵²

Schoelcher a ainsi figuré l'émancipation des esclaves comme l'intersection d'un principe inconditionnel et d'un intérêt incontestable. La raison, la moralité, la justice, la force historique, la volonté des peuples du monde et le désir urgent des peuples réduits en esclavage contraindraient toutes les puissances coloniales à abolir l'esclavage. Sur le plan éthique et pratique, il a appelé à l'imposition de l'abolition en un seul acte décisif de «libération spontanée» de masse.⁵³ Même si cela «déstabiliserait les colonies», il a souligné qu'il s'agissait de «changer les fondements d'une société. . . abolir l'esclavage, c'est sans aucun doute faire une révolution.⁵⁴ Le défi était de le faire avec un minimum de violence. L'émancipation totale et immédiate offrirait «tous les avantages politiques et matériels d'une. . . *Fait accompli*, irrévocable, absolu, aucun retour possible. »⁵⁵ Son impact révolutionnaire serait alors moins susceptible d'être dilué ou inversé.

Les calculs instrumentaux de Schoelcher s'ouvraient sur une vision utopique de la réciprocité et de la solidarité post-émancipation. Puisque «les noirs veulent travailler et les blancs peuvent travailler. . . ils se mêleront dans les champs antillais et de leur union, nous verrons une nouvelle activité surgir.⁵⁶ Son «rêve» était que les territoires antillais deviennent une nouvelle Syracuse, où une «alliance future» d'anciens esclaves et de maîtres pourrait «produire de grandes choses.⁵⁷ Leur situation heureuse «au milieu de l'océan, tous regroupés entre l'Europe et l'Amérique», suggéra «qu'ils pourraient un jour constituer ensemble un corps social distinct dans le monde moderne. Petites républiques indépendantes, elles seront unies au niveau confédéral par un intérêt commun »⁵⁸ Ces «îles confédérées» auraient une «spéciale». . . population mixte [race]. . . nous pouvons nous attendre à voir surgir de ces Indes occidentales de nouveaux prodiges qui surprendront l'univers [par] son don au monde de l'illumination, de la science et de l'art.⁵⁹ Parce qu'une telle possibilité pouvait prendre des siècles à se réaliser, le but immédiat de Schoelcher était une réorganisation sociale antillaise qui nécessiterait une nouvelle relation avec la métropole.

Schoelcher considérait l'émancipation légale comme le point de départ d'une restructuration plus complète; les esclaves deviendraient citoyens français et colonies des provinces françaises. Cela exigeait d'étendre à ces populations coloniales le suffrage universel, la représentation politique nationale, la protection du droit métropolitain, l'accès à l'éducation publique et une presse libre.⁶⁰ L'abolition éliminerait «tout l'arsenal des lois d'exception. . . les régimes bâtards de [ministériel] *ordonnances*. »Mettant en mouvement un processus de démocratisation par lequel« les juristes donnent accès aux jurys, les gouverneurs deviennent préfets, *conseils coloniaux* sont transformés en *conseils généraux de département*. Rien du passé colonial ne survivrait. L'émancipation ne permet aucun de cet héritage de servitude. ⁶¹

De plus, Schoelcher croyait que la véritable émancipation dépendait des relations économiques entre anciens esclaves et maîtres. Il a appelé pour le mod-

ernisation de l'industrie sucrière, contrats équitables pour les travailleurs libres, redistribution des terres, indemnités pour les esclaves affranchis et droit garanti au travail. Il a promu un plan ambitieux pour transformer l'économie des plantations en une économie basée sur les petits cultivateurs. Les fabricants, petits et grands propriétaires terriens, artisans et ouvriers, seraient unis dans une tâche commune. ⁶² Nelly Schmidt identifie Schoelcher comme un adepte du socialisme utopique de Charles Fourier, envisageant des Antillais libérés formant des associations de travailleurs et des coopératives agricoles. ⁶³ Ce programme d'outre-mer a résonné avec celui des républicains sociaux pour la France métropolitaine.

Schoelcher pensait que le premier pas vers cet avenir utopique était déjà à portée de main. Influencé par les abolitionnistes britanniques et américains, il écrit tout au long des années 1840 pour des périodiques anti-esclavagistes, collabore avec des organisations anti-esclavagistes, ⁶⁴ et rédige des pétitions abolitionnistes au nom des travailleurs français et de la Société pour l'abolition de l'esclavage, qu'il présente à la Chambre des députés. ⁶⁵ Lorsque la révolution de 1848 a éclaté, Schoelcher était en tournée au Sénégal colonial, en Gambie et en Mauritanie, rassemblant des matériaux pour un livre sur la traite des esclaves en Afrique. De retour à Paris pour demander l'abolition immédiate, il est nommé président de la nouvelle Commission pour l'abolition de l'esclavage et demandé par François Arago, ministre de la Marine et des Colonies, de rejoindre le gouvernement provisoire comme sous-secrétaire d'État aux colonies. Avertissant Arago que les esclaves se révolteraient s'ils n'étaient pas libérés, il rédigea le décret d'abolition que le gouvernement provisoire passa le 27 avril 1848. ⁶⁶

Appelant l'esclavage «une atteinte à la dignité humaine» et «une violation flagrante du dogme républicain», l'acte proclame que «l'esclavage sera entièrement aboli dans toutes les colonies et possessions françaises». Il a interdit «à tous les Français. . . de posséder, d'acheter ou de vendre des esclaves, et de participer, directement ou indirectement, à tout trafic ou exploitation de ce type » sous peine de perte de la nationalité française. ⁶⁷ De nouveaux «Commissaires généraux de la République» appliqueraient l'abolition en Martinique, en Guadeloupe, en Guyane, à la Réunion, en Afrique de l'Ouest, à Mayotte et en Algérie; ces colonies seraient désormais représentées à l'Assemblée nationale. ⁶⁸ Des décrets supplémentaires visaient à réorganiser la vie politique, économique et sociale pour tenir compte de la fin de l'esclavage. ⁶⁹

Le premier rapport de Schoelcher après l'abolition a rappelé au gouvernement provisoire qu'«il ne s'agit pas seulement de proclamer l'émancipation des Noirs. . . . Des mesures doivent être prises pour que ce grand acte de réparation d'un crime contre l'humanité [*crime de lèse-humanité*] est accompli de la manière la plus rentable pour ceux qui ont été ses victimes. ⁷⁰ Pour Schoelcher, cela signifiait rejeter les tentatives de réduire les droits des esclaves libérés ou de contraindre leur travail. Décrivant comment, contrairement aux prédictions des planteurs, les noirs ont immédiatement émancipé

manifestant une volonté de travailler et d'acquérir des terres, il a mis en évidence leurs «habitudes d'ordre, de calcul, de prévoyance» et «une régularité de conduite. . . cela surprend les magistrats. Beaucoup ont déjà un petit pécule; tous ont le goût de la propriété. . . et certains ont fait preuve d'assez d'intelligence pour être désormais capables de gérer leurs propres exploitations importantes. 71

Schoelcher a lié à plusieurs reprises la liberté, la citoyenneté et le travail. En 1842, il proposa une législation régissant les conditions de travail, définissant un salaire minimum fixe et une journée de travail standard, et garantissant la mobilité des travailleurs. Mais il comprenait également des mesures pour attacher les ouvriers libérés au sol et punir le vagabondage par des contrats stricts de cinq ans. Celles-ci garantiraient un travail aux Noirs libres

et ouvriers aux propriétaires fonciers blancs. 72 Dans un discours post-électoral au peuple martiniquais et guadeloupéen, il a déclamé «c'est par le travail que vous conquérerez le respect de vos concitoyens européens. . . [et] prouvez de plus en plus combien vous êtes digne de ce nom de citoyen avec lequel vous avez été tardivement reconnu. 73

Désireuse d'un système de «travail vraiment gratuit», la commission Schoelcher a préconisé de réglementer les relations ouvriers-propriétaires fonciers, de garantir des emplois et des revenus suffisants aux travailleurs, d'interdire le vagabondage, de créer des caisses d'épargne et de rendre l'éducation universelle. Estimant que des "encouragements et des compensations" adéquats étaient nécessaires "pour inculquer un amour de l'ordre et de l'économie", 74 il a appelé l'État à étendre les «ateliers nationaux» métropolitains à ces territoires et à exproprier les terres des planteurs pour les redistribuer aux esclaves affranchis; ainsi, «la propriété serait libérée en même temps que le travail serait libéré». 75 Il a condamné les propositions d'indemnisation des planteurs pour les esclaves perdus, expliquant «si la France doit une indemnité. . . il est dû, sans aucun doute, à ceux qui en ont souffert plus qu'à ceux qui en ont profité. 76 Il a appelé ce grand plan visant à élever les esclaves en propriétaires indépendants une seconde «émancipation qui doit compléter» la simple abolition. 77

Schoelcher espérait que les transformations juridiques et socio-économiques se propulseraient l'une l'autre; l'esclavage serait aboli, le colonialisme vaincu et les territoires d'outre-mer intégrés dans une république socialiste. Mais le gouvernement provisoire a refusé d'inclure des représentants des travailleurs agricoles dans les jurys chargés d'arbitrer les conflits du travail 78 et a décidé de recruter de la main-d'œuvre africaine aux Antilles, ce qui, selon Schoelcher, pourrait recréer la traite des esclaves «sous une forme déguisée». 79 Il a également décidé de remplacer la Commission sur l'abolition par un nouvel organe chargé d'indemniser les anciens propriétaires d'esclaves. Le 17 mai, peu de temps avant que le courant socialiste de la révolution ne soit écrasé par l'establishment bourgeois, Schoelcher démissionna du gouvernement. 80

En août, il a décidé que l'Assemblée nationale lui permettrait mieux de «défendre toutes les conséquences de la belle et généreuse révolution de 1848 », y compris« la souveraineté populaire », l'abolition de la peine de mort, le droit au travail, les hôpitaux publics, la gratuité de l'éducation, une justice rationnelle, des impôts progressifs, la protection de la liberté individuelle, l'égalité politique et sociale, et« la fraternité de tous les Français et de toutes les nations du globe. ⁸¹

Il a perdu l'élection de député de Paris mais a ensuite été élu pour représenter la Martinique et la Guadeloupe, promettant de soutenir une loi d'indemnisation obligeant les propriétaires à payer un salaire équitable aux cultivateurs et introduisant des exonérations fiscales sur le sucre pour assurer les marchés des produits de leur travail. Il s'est également engagé à «achever leur assimilation à la France. Purifiées de servitude, les colonies font désormais partie intégrante de la métropole; mieux encore, il n'y a plus de colonies, il n'y a que des départements d'outre-mer qui doivent être régis par les mêmes lois que celles du continent. ⁸²

Pendant la brève Seconde République, Schoelcher s'est battu pour réaliser l'abolition aux Antilles et la vision sociale de la révolution de 1848. ⁸³ Mais son programme a calé. Les administrateurs antillais ont limité la portée de l'émancipation par de nouvelles pratiques de censure, de surveillance et de régulation socio-économique. L'exigence de travail a été strictement appliquée et un système de fermage développé. Le crédit, l'indemnisation et la redistribution des terres ne se sont jamais matérialisés, et des ateliers nationaux n'ont pas été créés à l'étranger. La production de sucre et le code fiscal et tarifaire sont restés inchangés. Des travailleurs immigrés étaient employés dans les anciennes plantations. Les planteurs, l'industrie sucrière et les chambres de commerce coloniales ont résisté aux réformes économiques tandis que les administrateurs coloniaux résistaient à la création d'une société civile et d'une sphère publique. En octobre et novembre

1848, les commissaires nouvellement arrivés de la république sont remplacés par des gouverneurs coloniaux. La fraude électorale a provoqué des soulèvements, des arrestations massives et l'emprisonnement de socialistes noirs. La sécurité publique est devenue le prétexte de la répression politique; les tribunaux, les procès et les prisons ont été utilisés comme instruments de contrôle social, en particulier en Guadeloupe, qui en mai 1850 a été déclarée en état d'urgence, avec la Martinique. ⁸⁴

En 1851, l'ouverture révolutionnaire que Schoelcher a contribué à créer était fermée. L'abolition n'a pas réussi à transformer les Antillais en citoyens égaux et les colonies en départements proprement dits régis par la common law française. La société antillaise s'est réorganisée grâce à des coopératives paysannes et à une main-d'œuvre librement associée. Au lieu de cela, l'émancipation républicaine avait créé une forme hybride de domination coloniale sur les quasi-citoyens vivant dans les demidepartements. Cet échec coïncida avec l'éclipse plus générale des possibilités révolutionnaires ouvertes en 1848.

La vision utopique de Schoelcher pour les Antilles était inséparable de l'ordre socialiste qu'il espérait que la révolution créerait en France métropolitaine. Depuis les années 1830, Schoelcher avait collaboré avec divers clubs républicains, journaux et militants, y compris des partisans socialistes de Proudhon, Cabet et Marx. Schmidt rapporte que le 22 mars 1844, Schoelcher et Louis Blanc appartenaient à un Comité international de propagande démocratique qui a organisé un dîner pour Marx, Ruge et Bakounine.⁸⁵ En tant qu'homme politique, Schoelcher a préconisé l'amnistie pour les insurgés de 1848, la réforme des prisons, l'abolition de la peine de mort, le droit au travail, l'assistance publique,⁸⁶ suffrage universel, éducation publique gratuite et obligatoire, service de santé publique, transports ferroviaires bon marché et nouvelles protections juridiques pour les femmes et les enfants.⁸⁷ Il a appelé à une déclaration coloniale des droits de l'homme par les parlements européens afin de garantir que tous les peuples colonisés soient soumis à un État de droit rationnel et légitime.⁸⁸ Après la révolution, il a correspondu avec Mazzini au sujet d'une organisation politique internationale unifiée pour promouvoir la solidarité pour la lutte démocratique à l'échelle européenne contre l'autoritarisme.⁸⁹ Et il a rejoint son allié républicain de longue date Victor Hugo pour plaider en faveur d'un «États-Unis d'Europe» fédéraliste.⁹⁰ Son engagement à révolutionner les relations socio-économiques au sein et entre la France métropolitaine et le département des Antilles a été opposé non seulement par les planteurs et les intérêts commerciaux métropolitains intéressés par la production de sucre, mais par la plupart des politiciens républicains.

Après l'abolition, les responsables gouvernementaux ont imputé une série de soulèvements politiques en Martinique et en Guadeloupe à un «schoelchérisme» qu'ils ont identifié avec l'anarchisme et le communisme. Mais chez les Antillais, le «schoelchérisme» signifiait la lutte pour convertir la liberté formelle en liberté substantielle.⁹¹ C'est le Schoelcher qu'Aimé Césaire invoqua entre 1945 et 1948 lors de sa propre lutte pour réaliser la départementalisation. Les invocations de Césaire étaient des actes de conjuration intempestifs. Comme il l'expliqua plus tard à propos de sa poésie: «En nommant des objets, c'est un monde enchanté, un monde de *monstres*, que je fais surgir. . . un monde de

forces [puissances] que j'invoque, que j'invoque et que je convoque.⁹²

L'esprit de Schoelcher

Le Schoelcher de Césaire différait de l'icône domestiquée qui avait été sanctifiée sous la Troisième République. Le 13 juillet 1948, l'Etat français autorisa le transfert de la dépouille de Schoelcher de la Père Lachaise au Panthéon.⁹³

Quelques mois plus tôt, Césaire, Senghor et Gaston Monnerville ont participé à une célébration du centenaire de l'abolition de l'esclavage à la Sorbonne. La plupart des orateurs, dont Senghor et Monnerville, ont identifié l'abolition comme un tri-

umphof républicanisme. Mais Césaire a refusé de permettre à Schoelcher de s'inscrire dans la tradition procédurale du républicanisme parlementaire. Au lieu de cela, Césaire l'a identifié à une tradition discréditée de républicanisme révolutionnaire, avec des forces populaires subalternes, y compris le prolétariat métropolitain et la paysannerie antillaise, dont les insurrections de 1848 ont assuré l'abolition.⁹⁴ Césaire donc *infléchi* cette commémoration; il a réclamé des héritages non réalisés pour faire face aux conditions actuelles. Un journal parisien a déclaré le lendemain «Incident à la Sorbonne. Un député noir [*député nègre*] Insulte la bourgeoisie française qui a libéré ses ancêtres.⁹⁵ Le point de Césaire, bien sûr, était de remettre en question les hypothèses de libération et de filiation.

Du point de vue de Césaire d'après-guerre, l'engagement de Schoelcher pour une émancipation immédiate et totale était un acte révolutionnaire intempestif qui remettait en question le sentiment républicain dominant. Césaire a noté la coexistence perverse des Lumières et des ténèbres au XIXe siècle; tandis que «la poésie, la science et la philosophie» européennes s'épanouissaient, les Africains étaient «chassés, traqués, domestiqués, transformés en une marchandise exportable» et «marqués au fer rouge. . . mutilé. . . accroché et vendu. »⁹⁶ Le point de Césaire est qu'une telle barbarie était routinière et légitime: «C'est licite, normal. Tout est en ordre [*tout est dans l'ordre*]. »⁹⁷ Schoelcher était également repoussé par cette contemporanéité de rationalité et d'esclavage. Faisant référence à son époque, Césaire a annoncé «nous sommes conscients de frapper contre des institutions qui, défiant l'évolution et comme établies à contre-courant, survivent à leurs raisons d'être». ⁹⁸

Césaire a reconnu que l'ouverture politique à l'abolition a été largement créée par les forces de la rébellion populaire. Il a cité une pétition de 1844 rédigée par Schoelcher, dans laquelle les travailleurs métropolitains ont exprimé leur solidarité avec les sujets coloniaux en appelant à l'abolition immédiate. Césaire a loué le «magnifique peuple de Paris» qui a déployé le républicanisme révolutionnaire *contre* républicains bourgeois.⁹⁹ Et il a crédité l'action directe des esclaves martiniquais, dont la rébellion a anticipé le décret d'émancipation de 1848.¹⁰⁰

Mais Césaire a également identifié Schoelcher comme la rare personnalité publique capable de penser au-delà de sa propre époque historique en mobilisant la science, la philosophie et l'éthique pour contester les arguments spécieux en faveur de l'esclavage des politiciens, des hommes d'affaires, des universitaires et des théologiens. Il a également noté la sensibilité de Schoelcher au calendrier politique. Alors que la commémoration de 1948 a identifié l'émancipation des esclaves comme un développement naturel du républicanisme français, Césaire a soutenu que l'abolition n'était pas inévitable; cela dépendait d'un acte révolutionnaire correctement chronométré. Schoelcher a insisté pour que le gouvernement provisoire abolisse immédiatement l'esclavage sans s'en remettre à une assemblée post-révolutionnaire, qui, selon lui, serait plus préoccupée par la reconstruction de la société française que par

avec l'émancipation des esclaves. Césaire considérait cette urgence politique comme inséparable de la conviction de Schoelcher que les révolutionnaires de 1848 étaient des législateurs souverains qui avaient l'obligation républicaine d'abolir, le plus tôt possible, une institution criminelle. Il félicita ainsi Schoelcher d'avoir reconnu que «pour abolir l'esclavage à ce moment précis de l'histoire française, il fallait plus que la vague bonne volonté de quelques personnes, il fallait le soutien révolutionnaire de la volonté d'un peuple et la lucidité inflexible d'un projet politique [*une politique*]. " ¹⁰¹

Césaire a rappelé à son auditoire que la demande lucide de Schoelcher d'abolition immédiate et inconditionnelle était une

chose merveilleuse [*le merveille*]: ces hommes sortis de l'abîme ne se voyaient pas offrir une liberté diminuée; ce n'était pas un droit fragmenté; on ne leur a pas offert un apprentissage; ils n'ont pas été placés en observation, on leur a dit: «Mes amis, il y a trop longtemps une place vide à l'assemblée de l'humanité. C'est à toi." Et d'un seul coup, on nous a offert la liberté totale, tous les droits, tous les devoirs, toutes les lumières. Et c'était en effet l'œuvre de Victor Schoelcher. ¹⁰²

Dans un instant politique, cette population déshumanisée a soudainement «fait irruption sur la grande scène de l'histoire mondiale». ¹⁰³

Césaire a également souligné l'engagement de Schoelcher à construire une société de postémancipation, citant Hima en disant: «portez un projet d'un jour. . . ce ne sont pas là quelques vagues améliorations à lancer sur les îles comme l'aumône à un pauvre mendiant. . . il est . . . un avenir à créer. . . quoi qu'il arrive! ¹⁰⁴ Schoelcher a reconnu «que quitter le *négre* libre mais privé dans une arche à tête-à-tête avec un riche colon serait de livrer la liberté noire à tous les risques d'une fausse démocratie. . . là où la sécurité économique n'existe pas, le fondement de la liberté est nul. . . est branlant. . . il craque et vacille. . . [et est] écrasé par son propre poids. " ¹⁰⁵ Affirmant la vision de Schoelcher d'une «seconde émancipation», ¹⁰⁶ Césaire a raconté sa volonté «de faciliter l'accès du prolétariat noir à la propriété et de transformer les colonies en véritables démocraties paysannes», ainsi que de «transformer les anciennes colonies en départements français». ¹⁰⁷ Cet acte lucide, révolutionnaire, audacieux, raisonné et stratégique était «un exemple fructueux voulu à la postérité». ¹⁰⁸

Césaire a rappelé que Schoelcher «poursuivait sans relâche l'œuvre qu'il avait commencée en 1848» avec «un seul but: transformer en véritable liberté, la liberté formelle qu'il avait saisie pour les Noirs de l'aristocratie coloniale». ¹⁰⁹

L'abolition, cependant, a institué de nouvelles formes de servitude du travail et de domination raciale. *Béké* le pouvoir socio-économique et les droits de propriété ont survécu aux réorganisations politiques, et il n'y a pas eu de redistribution des terres ou des richesses aux anciens

des esclaves. Les stratifications sociales et les taxonomies raciales ont persisté, de nouveaux processus de prolétarianisation ont émergé. Bien que l'esclavage soit désavoué, son héritage pèse lourdement sur la vie quotidienne, désormais organisée autour de l'égalité civique mais imprégnée de peur et de ressentiment parmi les Noirs émancipés et les Blancs dépossédés. ¹¹⁰

Schoelcher était un critique local de Louis-Napoléon Bonaparte et a passé le Second Empire en exil à Londres. ¹¹¹ Il a caractérisé le coup d'État du 2 décembre 1851 comme l'un des «jours tristes où l'humanité recule momentanément». ¹¹² En avril 1871, Schoelcher retourna dans la Troisième République et fut élu pour représenter la Martinique à l'Assemblée nationale. Il a également siégé à la Commission gouvernementale du Travail Colonial. Mais il n'a pas réussi à convaincre l'État français que l'abolition devait s'accompagner d'une pleine citoyenneté, d'une égalité socio-économique et d'une bonne intégration dans une république sociale. ¹¹³

Césaire a récupéré l'émancipation schoelchérienne comme une possibilité historique non réalisée. Dans un langage cohérent avec son affiliation communiste, il a affirmé que les efforts incomplets de Schoelcher avaient paradoxalement transformé «le colonisé moderne [Antillais] à la fois en un citoyen total et un prolétariat complet». ¹¹⁴

une contradiction intempestive qui pourrait propulser une forme révolutionnaire de départementalisation. Proclamant "désormais, sur les rives des mers des Caraïbes, le moteur de l'histoire rugit", ¹¹⁵ il a affirmé une compréhension marxiste de la transformation historique tout en remettant en question l'idée que l'histoire du monde se fait exclusivement sur le continent européen. Cette formulation a également averti l'État impérial que les Antillais étaient des sujets révolutionnaires potentiels qui continueraient à façonner la France d'après-guerre. Il a déclaré Schoelcher une figure «clairvoyante» et «grand initiateur», dont «l'acte audacieux» restait d'actualité. ¹¹⁶ Il a insisté: «Évoquer Schoelcher, ce n'est pas invoquer un fantôme vide [*vain fantôme*].

C'est pour rappeler. . . un homme dont chaque mot reste une balle explosive. Que son projet soit incomplet n'est que trop évident. » ¹¹⁷ Son pouvoir intempestif résidait précisément dans son statut de non encore achevé: «ce que le décret de Victor Schoelcher apporta à nos pères, les esclaves de 1848, c'est le passé réparé et l'avenir préparé». ¹¹⁸

Césaire a ainsi rappelé aux Martiniquais la contemporanéité en cours de l'émancipation de 1848. Il les a appelés à imiter les esclaves affranchis qui «le savaient désormais. . . ils sont les maîtres de leur histoire, pour le meilleur ou pour le pire. . . à la lumière même de ce passé, ils apprennent à considérer que la véritable émancipation n'est pas ce qui est décrété, mais ce que l'homme conquiert pour lui-même, qu'il n'est pas derrière eux, mais devant eux, et qu'il leur appartient de préparer pour lui, en communion avec le peuple de France, dans le sillage lumineux de 1848. » ¹¹⁹ Césaire ne cherche pas ici à domestiquer la mémoire mais à mobiliser l'héritage de 1848, critiquant les conditions actuelles du point de vue de Schoelcher

vision non réalisée. Son Schoelcher est resté un «homme présent» avec «les qualités requises par le sérieux de ce moment». ¹²⁰

Césaire a salué Schoelcher comme «l'homme le plus sage qui ait jamais abordé la question coloniale» et «le grand initiateur» dont l'œuvre représente un «manuel de dignité et une bible de sagesse», particulièrement précieux sous le nom de «France. . . s'inquiète de son propre destin et se demande comment administrer au mieux les milliers d'hommes qui vivent dans ce qu'il convient d'appeler l'Empire. ¹²¹ De même, à un «moment où partout dans le monde la question [coloniale] ne se pose plus en termes académiques, mais avec. . . feu de mitrailleuse. . . le grand mérite de Victor Schoelcher est. . . [sa] pertinence actuelle [*actualité*]. " ¹²² Utilisant une mémoire radicale contre les commémorations dépolitisantes, Césaire a cherché à transformer Schoelcher du fétiche national en force vitale, rappelant au public parisien en 1948 qu '«il serait inutile de commémorer [Schoelcher] si nous n'avions pas décidé d'imiter sa politique». ¹²³

Cette invocation a construit une constellation implicite entre l'abolition de Schoelcher et la départementalisation de Césaire. Les deux personnalités considéraient l'émancipation légale comme un catalyseur de la réorganisation socio-économique, par l'intégration plutôt que par la séparation, et les deux ont recalibré leurs stratégies politiques, leurs initiatives constitutionnelles n'ayant pas réussi à résoudre le problème de la liberté. Pour Césaire, Schoelcher n'était pas seulement un prédécesseur mais un interlocuteur, à adresser plutôt qu'à commémorer; sa lutte pour la départementalisation a sans aucun doute été médiatisée par la vision non réalisée de Schoelcher.

Réaliser la départementalisation

La Martinique d'après-guerre a été caractérisée par un antagonisme entre, d'une part, les syndicats, les assemblées élues et le grand public et, d'autre part, l'État français, les nouveaux *préfet*, police anti-émeute métropolitaine, gendarmes locaux, employeurs et élites des planteurs. Cela a stimulé des cycles de mobilisation syndicaliste, de violence d'État et de troubles sociaux. L'enjeu était de savoir si le gouvernement étendrait toutes les lois sociales aux départements d'outre-mer, si les travailleurs antillais bénéficieraient des mêmes salaires et avantages que leurs homologues métropolitains, et si les fonds métropolitains seraient utilisés pour étendre les services sociaux et promouvoir le développement économique. La question cruciale était de savoir si la départementalisation, selon la formulation de Césaire, «abolirait [le colonialisme] par l'intégration» ou fonderait un système de nouvelles de sujétion quasi-coloniale. ¹²⁴

Bien que le système français de sécurité sociale ait été mis en place en octobre 1945, ses dispositions ne furent étendues aux départements d'outre-mer (dom) que le 17 octobre 1947. ¹²⁵ Même alors, seules des mesures spécifiques appliquées à la

avec une mise en œuvre inégale. Les Martiniquais ont découvert que des lois et des avantages métropolitains spécifiques devraient être revendiqués par l'action directe et la lutte législative. ¹²⁶

Alors qu'il occupait l'ancien siège de Schoelcher en tant que député de la Martinique, Césaire a fait pression sur l'État français pour étendre les dispositions relatives à l'emploi et à la sécurité sociale aux DOM. Il a également appelé à des initiatives de développement, relatant, «au lendemain de la Libération, les aspirations de la Martinique, de la Guadeloupe, de la Réunion et de la Guyane peuvent être résumées par deux idées». Premièrement, «la fin du fameux régime des décrets qui soumettait les gens. . . à la volonté arbitraire du gouverneur. Deuxièmement, «une politique d'investissement [*équipement*] et une modernisation qui permettrait à nos territoires d'échapper à la stagnation. . . dans lesquels trois siècles des politiques les plus médiocres les avaient plongés. ¹²⁷

Le 23 août 1947, Pierre Trouille est nommé premier préfet de la Martinique. Plutôt que de mettre fin à la domination coloniale, sa nomination a reproduit le pouvoir arbitraire et autoritaire des précédents gouverneurs coloniaux. ¹²⁸ Trouille a détourné des fonds de l'État, destinés aux écoles, aux hôpitaux, aux garderies, au logement, à la santé publique et au nettoyage urbain, pour améliorer le port et construire un aéroport. Il a également mobilisé la police pour restreindre l'expression politique, briser les grèves, punir les militants et s'immiscer dans les élections locales. Il interdit la manifestation de masse prévue pour commémorer le centième anniversaire de l'abolition, organisée par la municipalité de Fort-de-France (bureau de Césaire) le 27 avril 1948. Lorsque les Martiniquais résistent, Trouille envoie des policiers attaquer la foule et arrêter ses dirigeants communistes. Son gouvernement a fermé des journaux, condamné des dissidents à des amendes, arrondi les militants pour emprisonnement arbitraire et importé des troupes des Compagnies républicaines de sécurité (crs) de la métropole pour mettre fin aux grèves agricoles. Les tribunaux locaux ont passé des années à juger des Martiniquais pour des crimes liés à ces grèves et manifestations. L'attitude impériale et les tactiques répressives de Trouille ont été maintenues par son successeur, Christian Laigret, qui a pris ses fonctions le 7 mars.

1951. ¹²⁹

Malgré cette répression, les ouvriers agricoles, les ouvriers d'usine et les fonctionnaires se sont battus pour les conditions de travail, les protections du travail et les prestations de sécurité sociale (y compris les assurances maladie, chômage et accident, pensions et allocations familiales) promis par la départementalisation. Des grèves réussies ont été menées par des dockers, des coupeurs de canne à sucre, des ouvriers de distillerie, des métallurgistes, des employés de la compagnie d'électricité et de la Compagnie générale transatlantique et des employés du service public. Ces dernières faisaient suite à une grève de trente-trois jours en mars 1950 avec la plus longue grève de l'histoire martiniquaise (65 jours) en 1953. Parmi les victoires figuraient les prestations de retraite des salariés, les cotisations patronales aux prestations de sécurité sociale, les salaires

l'équité pour les fonctionnaires et des salaires agricoles plus élevés.¹³⁰ Cette mobilisation a été menée par des syndicalistes, tels que Victor Lamon et Albert Platon, et des communistes, notamment Georges Gratient. Bissol et Césaire ont sollicité le gouvernement au nom des travailleurs persécutés, des manifestants et des grévistes.

Entre 1946 et 1954, Césaire a soutenu que la légalité républicaine exigeait la mise en œuvre immédiate et complète de la départementalisation. Comme Schoelcher, il employa la menace d'insurrection pour influencer les législateurs métropolitains. Césaire a régulièrement condamné la «négligence» et «l'indifférence» du gouvernement à l'égard du dom et a mis en garde contre les désillusions de masse, les troubles sociaux et l'anticolonialisme révolutionnaire; il a averti, «nous ne devrions pas fermer les yeux et nous endormir avec de jolies phrases sur le *œuvre* que nous avons accompli dans ces pays en 1848 si, en 1948 ou 1949, nous sommes presque au même point que nous étions en 1848. »¹³¹

Dans un premier temps, Césaire a blâmé les responsables autocratiques et les politiques calcifiées pour cette négligence et cette inaction. Lors d'un débat de 1949 sur le financement des travaux publics dans la dom, Césaire déclara, «nous en avons assez de ces administrateurs irresponsables, de ces proconsuls. . . [qui] gouverne de manière despotique. »¹³² Il a exhorté l'Etat à mieux contrôler les préfets «choisis plus pour leur obéissance à un parti politique que pour leur compétence ou leur intelligence», qui servaient «de fossoyeurs de l'Union française». ¹³³ En utilisant le futur antérieur, il a observé que l'État créait une dangereuse «contradiction. . . entre la nouvelle forme politique qui aura été donnée à ces pays et la réalité sociale, économique et administrative que vous n'auriez pas eu le courage de modifier, qui sera restée coloniale. ¹³⁴ Il a averti que cette «contradiction va s'intensifier et exploser sous les yeux de tous. . . . Je frémis au fait que tu marches si inconsciemment vers cette catastrophe. ¹³⁵ Il a adressé un discours au ministre de l'Intérieur Jules Moch, critiquant la myopie française à l'égard du régime autoritaire de Pierre Trouille:

Permettez-moi de vous donner cet avertissement: quand, sous le drapeau de l'assimilation et sous le prétexte de l'uniformisation, vous aurez empilé l'injustice sur l'injustice, quand il sera évident qu'au lieu d'une véritable assimilation, vous n'entendez leur offrir qu'une caricature, une parodie d'assimilation, vous provoquerez donc un immense ressentiment dans ces territoires. . . . Vous aurez fait naître dans le cœur des Martiniquais. . . et Guadeloupéens un sentiment nouveau qu'ils n'avaient pas connu et dont vous porterez la responsabilité historique, un sentiment dont les conséquences sont imprévisibles: vous aurez fait naître parmi ces hommes a. . . sentiment national. ¹³⁶

Lors des première et deuxième sessions législatives de la IV^e République, Césaire a siégé aux comités des affaires étrangères, de l'éducation nationale et des territoires d'outre-mer, tandis que ce dernier a dirigé un sous-comité, la gestion des fonds d'investissement pour le développement social et économique des territoires d'outre-mer. Il s'est battu pour des prestations de retraite et de chômage prolongées, une assurance accident et maladie de longue durée et des allocations familiales, en accordant une attention particulière à l'égalisation des salaires et des prestations des fonctionnaires étrangers et au traitement équitable des enseignants à l'étranger, à la réglementation des conditions de travail des débardeurs, aux protections pour coopératives agricoles, droits des locataires et traitement injuste des grévistes. Il a soutenu un salaire minimum national appliqué aux Antilles, le contrôle des loyers, la nationalisation des banques étrangères, exonérations fiscales pour les produits agricoles d'outre-mer, augmentation des bourses et du financement des travaux publics et des projets de modernisation économique, fonds d'urgence pour les victimes de catastrophes naturelles et mesures visant à éliminer la fraude électorale. Il a également présenté un projet de loi établissant le 21 juillet, anniversaire de Victor Schoelcher, comme jour férié annuel dans le dom.¹³⁷

Malgré ces efforts, sa désillusion est montée. Dans un discours parlementaire de 1953, il dénonça le gouvernement pour avoir «oublié» la loi accordant au dom «l'abolition de [leur] statut colonial». Ils «n'exigeaient qu'une chose, mais une chose essentielle. . . nouveau statut contractuel fondé sur la discrimination et l'égalité des droits entre les populations locales et les citoyens français résidant en France métropolitaine. Alors que d'autres peuples cherchaient à mettre fin au colonialisme par l'indépendance, «l'aspiration des habitants des anciennes colonies était de l'abolir, oui, j'ai dit abolir, par l'intégration». Cependant, a-t-il expliqué, les gouvernements français successifs «n'avaient rien de plus urgent à faire que de vider la loi du 19 mars 1946 de son contenu, de la dénaturer et de la mutiler». Ainsi les anciennes colonies «devinrent des caricatures des départements français. . . parce que sur la base d'une pauvreté atroce, de la stagnation économique et du chômage, nous avons vu réapparaître le spectre de l'ancien colonialisme, rajeuni et fortifié, avec sa traînée d'inégalités, de préjugés et d'oppression. . . . C'est inadmissible cela. . . les départements d'outre-mer constituent *départements d'exception*. «Enfin,« les populations des départements d'outre-mer sont résolues, quoi qu'il arrive, à s'organiser, à s'unir, à lutter jusqu'à ce que les dirigeants de ce pays décident enfin de retourner [la discrimination raciale] au musée de l'histoire. »¹³⁸

Pas plus tard qu'en février 1954, Césaire était impliqué dans un débat houleux sur l'extension de l'assurance sociale française à l'étranger. "Comment est-ce possible!" il tonna. «Depuis huit ans, ces pays sont des départements et, jusqu'à présent, aucune application effective d'aucune loi sociale importante n'a sanctionné cette transformation juridique.¹³⁹ La départementalisation avait pour but de «remédier à la

défauts essentiels d'un système social anachronique qui a affligé ces territoires: deux siècles d'esclavage remplacés par un siècle de capitalisme féodal! On ne peut imaginer une violation plus persistante de l'esprit d'une loi pour laquelle, à l'époque, le Parlement avait voté à l'unanimité. ¹⁴⁰ Il a averti l'assemblée que les grèves annuelles des canneurs martiniquais étaient le signe d'un «problème social d'une gravité exceptionnelle» né d'une «pauvreté intolérable», un problème qui ne pouvait être ignoré. Il a imploré ses collègues de considérer «les millions de personnes dont la condition est une offense à l'humanité et qui, si elles sont trop fières pour demander une sorte de pitié, se sentent toutefois autorisées à réclamer votre justice. ¹⁴¹

Après près d'une décennie d'intransigeance gouvernementale, l'analyse de Césaire avait changé. Il a cessé de critiquer les attitudes coloniales faisant obstacle à la départementalisation et a développé une critique structurelle des inégalités socio-économiques à l'étranger. Défendant des fonctionnaires martiniquais assiégés, il a expliqué que l'exploitation économique continue, la gouvernance antidémocratique et la stratification sociale aux Antilles étaient enracinées dans «la structure même d'une société inique fondée sur le droit de certains aux privilèges les plus haineux et au mépris éhonté [*méconnaissance*] des droits et de la dignité du plus grand nombre. » ¹⁴² Aucune répression policière, selon lui, ne pourrait résoudre les problèmes créés par ce système de domination dépassé, illégitime et antirépublicain. Il s'est étonné que l'État reste pathologiquement attaché à un «ancien régime colonial» déjà «expiré». ¹⁴³

Césaire a rappelé à ses homologues métropolitains qu'au récent Congrès panaméricain de Caracas, dix-neuf pays avaient appelé à l'autonomie immédiate et à une éventuelle indépendance de tous les territoires de l'hémisphère occidental. Le gouvernement français n'a pas pu «empêcher la naissance d'un grand espoir dans notre pays», ¹⁴⁴ car le colonialisme avait déjà été «condamné par l'histoire». ¹⁴⁵ La seule question était de savoir si la France allait accueillir une population d'outre-mer libre et égale ou la forcer à créer des États séparés.

Césaire ne croyait plus que la loi de départementalisation pouvait abolir le colonialisme par l'intégration. Bien qu'il ait toujours appelé à l'application de lois métropolitaines spécifiques à l'étranger, ses interventions parlementaires ont pris un nouveau ton. Il a commencé à énumérer les années de refus du gouvernement d'appliquer la loi de 1946. Pendant des années, Césaire avait soutenu qu'une départementalisation complète était nécessaire pour soulager la pauvreté et la misère sociale en Martinique. Maintenant, il a suggéré que la départementalisation elle-même était leur source. Il a conclu que la départementalisation, à l'origine une ouverture historique pour une émancipation substantielle, en était devenue un obstacle.

En 1948, Césaire avait attribué à Schoelcher une «vision lucide des conditions de la vraie liberté», affirmant que «sa grandeur est précisément

il savait ne pas être prisonnier de son propre travail, qu'il savait surpasser [*dépasser*] il." ¹⁴⁶ Césaire a retracé l'évolution de la vision politique de Schoelcher au fil du temps et a insisté sur le fait que le grand abolitionniste était le véritable ancêtre de la loi de départementalisation de 1946. ¹⁴⁷ Cent ans plus tard, lorsque la départementalisation n'a pas assuré une liberté substantielle aux Antillais, Césaire a refusé de la même manière d'être prisonnier de ses propres créations passées. Lui aussi avait une compréhension lucide de la liberté et une approche pragmatique de la politique. Les possibilités radicales ouvertes par la départementalisation étant entravées par le régime restreint de liberté qu'elle a effectivement instauré, Césaire a révisé son projet politique sans abandonner son objectif sous-jacent: l'autonomie économique et l'autogestion politique au sein d'une république sociale multiraciale. Il quittera le PCF, formera un parti politique indépendant et rejettera la départementalisation en faveur de l'autonomie par le fédéralisme.

De l'Histoire à la Futurité

Il pourrait être tentant de conclure que lorsque Césaire a rejeté la départementalisation, son programme politique apparemment modéré a commencé à s'aligner plus étroitement sur ses écrits anticoloniaux radicaux. Mais je suggérerais que la prétention même qu'un texte comme *Discours sur le colonialisme* était incompatible avec la politique parlementaire de Césaire est fondée sur une incompréhension de ses espoirs radicaux de départementalisation.

Césaire dit au biographe Georges Ngali qu'en 1950 il avait été demandé de rédiger l'article qui devenait *Discours sur le colonialisme* par un journal de droite qui a supposé que parce qu'il soutenait la départementalisation, il produirait «des excuses pour l'entreprise coloniale». Au lieu de cela, «Ce que j'ai dit là-bas, je réfléchissais depuis très longtemps. . . . Je ne me suis pas retenu et j'ai tout dit dans mon cœur. Cela a été fait sous forme de brochure et un peu comme un article de provocation. C'était . . . pour moi, l'occasion de dire tout ce que je n'avais pas réussi à dire à la tribune de l'Assemblée nationale. ¹⁴⁸ Une *pourrait* lire ce souvenir pour signifier que le *Discours* a révélé les condamnations anticoloniales inavouables les plus proches du cœur de Césaire. Cependant, le *Discours* peut aussi être lu comme révélant la sensibilité radicale qui a toujours sous-tendu le programme de Césaire pour l'abolition du colonialisme à travers un processus d'intégration transformatrice. ¹⁴⁹

Césaire *Discours* a été initialement provoquée par la réaction sévère de la France en janvier 1950 aux troubles politiques en Côte d'Ivoire. ¹⁵⁰ Survenu pendant l'escalade de la guerre en Indochine, cet événement faisait suite à une insurrection anticoloniale à Madagascar en 1947. Le poème ultérieur de Césaire «Temps de liberté», qui commémorait les manifestations en Côte d'Ivoire, indique qu'il comprenait le caractère violent

de l'État français. ¹⁵¹ Quelles que soient les limites de Césaire, il ne peut être accusé d'être aveugle ou naïf à l'égard du pouvoir colonial.

Les lecteurs se sont justement concentrés sur la comparaison dans le *Discours* entre colonialisme et hitlérisme. Césaire a fait valoir que les Européens étaient moins préoccupés par les crimes contre *homme* qu'avec des crimes contre *blanc* Hommes. Étant donné que les Européens avaient toléré le colonialisme pendant des siècles, «avant d'être la victime [du nazisme], ils en étaient le complice». ¹⁵² Le colonialisme et le nazisme impliquaient des processus d'expropriation légale par des nations fortes à des fins publiques et étaient légitimés par les systèmes de pensée dominants. Césaire établit ainsi un continuum liant «civilisation occidentale et chrétienne», idéologie humaniste, société bourgeoise, capitalisme moderne, domination coloniale et nazisme. ¹⁵³ Cette équation a permis à Césaire d'argumenter qu'«entre colonisateur et colonisé il y a . . . pas de contact humain, mais des relations de domination et de soumission qui transforment le colonisateur en pion, un exécuter, un surveillant, un interrupteur et l'indigène en instrument de production. ¹⁵⁴ Affirmant que «colonisation = chosification [*chosification*], »Césaire a raconté comment l'impérialisme et la prolétarianisation ont détruit le potentiel des civilisations non européennes qui avaient produit des sociétés démocratiques, coopératives et fraternelles. ¹⁵⁵

De plus, pour Césaire, le colonialisme déshumanise à la fois les auteurs et les victimes. «Le colonisateur, pour garder sa bonne conscience, s'habitue à voir l'autre comme un *animal*, apprend à le traiter comme un *animal*, et tend objectivement à se transformer en un *animal*. " ¹⁵⁶ Au niveau tant sociétal qu'individuel, «la colonisation contribue à *déciviliser* le colonisateur, pour *stupéfiant [abrutir]*

lui. . . pour le dégrader, pour réveiller en lui des instincts enfouis. ¹⁵⁷ A chaque acte de brutalité coloniale, «une régression universelle se produit, une gangrène se développe, source d'infection qui se propage. . . le poison est introduit dans les veines de l'Europe et avec des progrès lents mais réguliers, le continent se dirige vers la sauvagerie. ¹⁵⁸ Ainsi Césaire peut prétendre qu'il «ne peut se justifier devant la barre de la « raison » ou la barre de la « conscience ». . . *L'Europe est indéfendable*. " ¹⁵⁹

Bien que *Discours*, était sans compromis anticolonial, ce n'était pas un rejet absolu de la civilisation occidentale du point de vue de l'authenticité indigène. Césaire a développé une critique historique du colonialisme et du capitalisme européens, et non une critique culturelle de l'Europe en tant que telle; il a identifié des potentialités immanentes dans les sociétés européennes et non européennes. Se défendre contre les accusations selon lesquelles il était «un» ennemi de l'Europe »et un prophète du retour à la *pré*-Passé européen », Césaire a défié les critiques pour trouver des preuves qu'il« sous-estimait l'importance de l'Europe dans l'histoire de la pensée humaine »ou« affirmait qu'il pouvait y avoir *revenir*. " ¹⁶⁰

Nous ne sommes pas des gens «l'un ou l'autre». Pour nous, le défi n'est pas une tentative utopique et stérile de redoubler mais de remplacer le dépassement. Nous ne voulons pas faire revivre une société morte. . . . Nous ne voulons pas non plus prolonger la société coloniale existante. . . . Nous avons besoin, avec l'aide de nos frères esclaves, de créer une société de nouvelles, riche d'une puissance productive moderne et chaleureuse d'une fraternité ancienne. ¹⁶¹

Plutôt que de rejeter la modernité du point de vue de l'africanité primordiale, Césaire a imaginé un processus alternatif de modernisation par lequel les possibilités communautaires et démocratiques inhérentes aux civilisations africaines pourraient être nourries par des formes de contact non coercitives avec l'Europe. Cette nouvelle société pourrait vaincre le colonialisme et promouvoir «un véritable humanisme - un humanisme adapté au monde [*à la mesure du monde*]. " ¹⁶² Le défi était de savoir comment transcender à la fois le colonialisme actuel et la société traditionnelle sans ériger des frontières rigides entre l'Europe et l'Afrique ou les Antilles - pour trouver la forme politique qui permettrait le mieux ce véritable humanisme.

Pour Césaire, le colonialisme moderne, comme l'impérialisme romain, «préparait *Catastrophe* et le signe avant-coureur de *Catastrophe*. . . toute cette épave, tous ces déchets, l'humanité réduite à un monologue. . . [lequel] *ne peut que provoquer la ruine de l'Europe elle-même*. " ¹⁶³ Mais plutôt que d'opposer l'impérialisme européen au nationalisme antillais, Césaire a demandé à l'Europe un nouveau partenariat à travers lequel colonisateurs et colonisés pourraient se sauver mutuellement de l'assujettissement des États-Unis, qui incarnaient une «barbarie moderne» de «violence, excès, gaspillage, mercantilisme. . . stupidité, vulgarité et désordre. ¹⁶⁴ Pour lui, le capitalisme américain représentait une «prodigieuse mécanisation, mais de l'homme, le viol massif de tout ce que notre humanité déjà dépouillée savait encore préserver. . . une machine pour écraser, broyer et brutaliser les peuples. ¹⁶⁵ Ce serait une erreur tragique pour l'Europe ou ses populations coloniales de substituer une forme de colonialisme capitaliste déshumanisant à une autre. La tâche était de trouver une alternative viable au colonialisme européen *et* Le capitalisme américain qui permettrait aux colonisateurs et aux colonisés de reconnaître leur situation commune sans recourir ni à l'humanisme abstrait qui autorisait le colonialisme, ni au nationalisme paroissial qui ferait obstacle à la création d'un *vrai* humanisme à la mesure du monde.

le *Discours* esquissé une telle alternative, déclarant que le «salut» de l'Europe dépendait de son devenir «l'éveil des pays et des civilisations» à travers une nouvelle « *nationalités* politique. . . fondée sur le respect des peuples et des cultures. » ¹⁶⁶ Cette «dernière chance» pour l'Europe dépendait d'un prolétariat révolutionnaire, «la seule classe qui a encore une mission universelle, car dans sa

chair il souffre de tous les méfaits de l'histoire, de tous les torts universels. ¹⁶⁷

Enracinant son programme humaniste dans la particularité vécue, comme Mazzini, Césaire a promu les nationalités tout en rejetant le nationalisme, appelant les colonisateurs à agir en partenariat avec les peuples colonisés pour créer une société post-impériale et culturellement plurielle. À ce stade, il espérait toujours que la départementalisation pourrait être un moyen d'atteindre cet objectif.

Les critiques ont eu du mal à concilier les *Discours* Critique intransigeante du colonialisme avec la volonté de Césaire de coopérer avec l'Etat français à travers l'assemblée. Mais je dirais que cette apparente contradiction entre le pamphlétaire radical et le parlementaire modéré est fondée sur un nationalisme méthodologique qui assimile présomptivement l'émancipation coloniale à la souveraineté de l'État. Bien sûr, il y avait des tensions entre les initiatives législatives de Césaire et ses critiques politiques. Et ses projets politiques étaient souvent contradictoires. C'était un penseur aux multiples facettes, opérant sur de nombreux fronts, confronté à un ensemble difficile d'alternatives politiques imparfaites. Mais plutôt que de se demander comment concilier sa critique anticoloniale et sa politique parlementaire, présumée en contradiction, on pourrait plutôt se demander comment elles ont pu être des moyens complémentaires au même but.

Dans *Discours* Césaire qualifie la conscience bourgeoise française de «dispositif d'oubli» [*oublioir*] désapprendre à plusieurs reprises ce que sa propre science avait déjà découvert sur le caractère sophistiqué des civilisations non européennes. ¹⁶⁸ En revanche, la brochure de Césaire rappelle à la fois la valeur de ces civilisations et les processus coloniaux par lesquels elles ont été détruites. Il cherche également à «se souvenir» d'un avenir qui *aurait pu être* si les sociétés colonisées avaient été libres de réaliser leurs potentialités grâce à une interaction réciproque pacifique avec d'autres civilisations. La vision pluriculturelle de Césaire d'une modernité mutualiste sans domination coloniale était à la fois un passé futur évoqué et un monde envisagé à venir. Cela suggère que l'affiliation de Césaire au communisme concernait moins l'orthodoxie soviétique ou le matérialisme historique que la foi en une multitude révolutionnaire comprenant des peuples coloniaux. *et travailleurs métropolitains, tous les deux* dont avait hérité des héritages d'insurrections d'esclaves

et révolutions antibourgeoises. Césaire *Discours* était un acte de mémoire et d'anticipation cosmopolite qui a travaillé à travers les ruines d'une modernité déshumanisante.

De même, les poèmes d'après-guerre de Césaire invoquent à plusieurs reprises les ruptures temporelles et les drames de la genèse, que ce soit comme les origines de la vie, les débuts de l'histoire ou la fabrication et la fin des mondes. ¹⁶⁹ Bien que rarement référencé

crete events, c'est une poésie révolutionnaire qui figure l'interruption, la transformation, l'émergence, la création et l'éveil. Les images poétiques chargées de Césaire se croisent et, par là, démontrent les relations inextricables entre les dimensions concrètes, incarnées et mondaines de l'existence, d'une part, et les phénomènes transcendants ou cosmologiques, d'autre part. C'est aussi une poésie de l'intemporalité où les distinctions conventionnelles entre passé, présent et futur ne s'obtiennent pas; la mémoire et la futurité, la réalité et l'imagination sont liées dialectiquement.

Cutthroat Sun (Soleil cou coupé, 1948; publié en Gorge solaire coupée) déborde d'images de passés vivants qui hantent, éclatent ou sont conjurés dans une ouverture présente. L'orateur de «TheGriffin» annonce: «Je suis un souvenir qui n'atteint pas le seuil. . . Je recommence à hanter l'épaisseur sinistre des choses. ¹⁷⁰ Un autre poème évoque la «Barbarie / des morts circulant dans les veines de la terre / qui viennent parfois se casser la tête contre les murs de nos oreilles / et les cris de révolte jamais entendus / qui tournent au rythme des sons musicaux.» ¹⁷¹ Dans la mesure où les souvenirs obsédants persistent et les morts insistent pour être entendus, ces poèmes expriment la temporalité politique particulière de l'après-guerre. Les acteurs sont visités, saisis et parfois vaincus par *revenants* comme ils les conjurent aussi délibérément (comme Césaire le fit avec Schoelcher et Toussaint).

«ToAfrica / forWifredoLam» met en scène l'actualité de l'amitié transgénérationnelle. Il commence élégiaquement en invoquant un passé apocalyptique de peste, de famine et de mort massive. L'orateur enjoint un paysan laborieux de «frapper la colère». . . que ton acte soit une vague qui hurle et regagne vers le creux des précieux / rochers comme pour parfaire une île rebelle contre la naissance / il y a dans le sol le scrupule d'un demain et le fardeau de la parole ainsi que du silence. Dans cette image poétique, une houe de paysan dévastée racle le sol qui est la scène (rappelée?) D'une histoire violente. Il n'est pas clair si le cadre est l'Afrique ou l'île antillaise contre la naissance de laquelle le paysan se rebelle. Sa culture inefficace devient un acte de mémoire qui se confond avec celui du poète qui gratte le papier avec un stylo. À la fin du poème, ce brouillage des temps est complet: «Frappez le paysan, je suis votre fils. . . mais la belle autruche messagère. . . m'invite à sortir du futur dans l'amitié. ¹⁷² Ici, l'acte du poète d'atteindre à travers le temps le paysan qui travaille comme père, ou de reconnaître dans le travail paysan une certaine relation vivante avec le passé et un lien avec une histoire de souffrance qui est aussi celle du poète, se transforme en une image d'un messenger du futur (peut-être ce très paysan) qui salue le poète, désormais figure du passé, en amitié.

Dans «Noon Knives», nous apercevons la métamorphose de la colère en salut à travers une révolte noire imaginaire à Paris. «Quand lesNègresmakeRevolution

ils commencent par déraciner des arbres géants du Champ de Mars. Le poète se souvient peut-être d'une époque avant que ce parc public ne devienne un terrain d'entraînement militaire et un terrain commun non clos de petits jardins pour les Parisiens. Peut-être évoque-t-il son passé comme le théâtre de fêtes révolutionnaires et de massacres contre-révolutionnaires; antagonismes obscurcis par sa façade cultivée. La révolution imaginée du poème est moins un triomphe violent qu'une arrivée et une réconciliation: une «jubilation solaire» et un «midi somptueux qui me rend absent de ce monde». C'est "un jour pour nos pieds fraternels / un jour pour nos mains sans rancœur / un jour pour notre souffle sans hésitation / un jour pour nos visages sans honte." Le poème se termine par une image du travail révolutionnaire, à la fois infinitésimale et infinie: «et les Nègres vont chercher dans la poussière. . . 173 Cette perspective merveilleuse et miraculeuse de créer quelque chose de nouveau à partir d'une situation catastrophique sans issue apparente peut être une interprétation de la déclaration de Césaire, à la fois sincère et ironique, selon laquelle «Aucun cercle n'est jamais vicieux». 174

Les poèmes dans *Corps perdu* (*Corps perdu*, 1950) relient aussi la politique et le temps, rupture révolutionnaire et souvenirs incarnés, débuts et fins. En «Hurlant», l'orateur annonce: «Mon heure viendra et je la salue / une heure rapide / et simple comme la mer / dans laquelle chaque mot rayonnera [. . .] puis - l'origine du temps / alors - la fin des temps / et l'érection de l'œil originel. 175 Cette suggestion que la transformation révolutionnaire ne se produit pas seulement dans le temps mais fonctionne *et à travers* le temps est reprise dans «Summons», charte poétique de la politique utopique temporellement médiatisée de Césaire. «L'espace a conquis le temps le conquérant / moi j'aime le temps le temps est nocturne / et quand le galop de l'espace me met en place / le temps revient pour me libérer / le temps le temps / oh creel sans que la venaison ne m'invoque.» Dans l'ouverture d'après-guerre, Césaire convoqua en effet le temps - l'esprit de Schoelcher, le futur passé de l'abolition - et fut convoqué par le temps - par l'opportunité historique et les générations précédentes dont il était l'héritier. Quand les Antillais semblaient conquis par l'organisation spatiale de la départementalisation, Césaire convoqua à nouveau le temps de les libérer - en conjurant l'héritage de Toussaint Louverture, comme un village endormi au fond d'un puits, dont la mémoire montait pour hanter l'épaisseur des choses et dont la voix se fracassait contre les murs de ses oreilles.

SIX Fédéralisme et avenir de la France

L'histoire de l'homme est de concrétiser l'universel abstrait. . . . Le processus est moléculaire, jour après jour, sans repos, continu. Mais à un certain stade, la continuité est interrompue. Les changements moléculaires atteignent une universalité et explosent en une nouvelle qualité, un changement révolutionnaire. - CLR James

«Senghor» ou Senghor?

Dans la décennie qui a suivi l'indépendance, une compréhension réductrice de la pensée et de la politique de Senghor s'est calcifiée. Des images de lui comme un essentialiste racial, un francophile servile et un comprador néocolonial ont éclairé la recherche bien après la disparition des conditions politiques qui les ont générées. Senghor n'est pas au-delà de la critique, mais la manière non critique dont ces images pétrifiées et politisées ont été adoptées fait obstacle à l'engagement sérieux que ses interventions d'après-guerre justifient.

Considérez les propos de Sékou Touré du 11 septembre 1973. Dans le contexte des accusations selon lesquelles le Sénégal hébergeait des dissidents complotant un coup d'État contre le gouvernement de la Guinée, Sékou Touré a dénoncé Senghor et Félix Houphouët-Boigny comme «traîtres à l'Afrique» et a appelé les musulmans à travers le pays, de «condamner ces agents de l'impérialisme, du colonialisme et du sionisme afin de les réduire au néant». ¹ De telles épithètes - et une tendance à associer Senghor à Houphouët-Boigny en tant que collaborateur conservateur, généralement au motif qu'il n'était pas un nationaliste révolutionnaire - devinrent monnaie courante dans la période postcoloniale.

À peu près à la même époque, le philosophe camerounais Marcien Towa dénonçait les idées de Senghor. Une génération plus jeune que Senghor, Towa a écrit une thèse sur Hegel et Bergson à Caen en 1960 et une thèse de doctorat à

la Sorbonne sur la négritude en 1969. En 1971, Towa a fait remarquer, « nous ne pouvons que remarquer la correspondance presque à terme entre le racisme colonial et le cadre que Senghor appelle la « négritude ». Tous deux affirment l'irrationalité congénitale et irrémédiable du *négre*, son instinct, sa sensualité, son émotivité, dans les deux cas ils déduisent de cette psychologie commode le besoin de sa subordination. ² Les affirmations de Senghor sur les distinctions civilisationnelles étaient souvent douteuses, mais il n'a jamais prétendu, comme le suggère Towa, que les Noirs étaient incapables de raison et impropres à la science. Il n'a jamais non plus « invité, au nom de la fatalité biologique, [les Africains] à s'incliner devant la supériorité européenne », et encore moins à défendre « la légitimité de la colonisation ». ³ Il convient de noter l'affirmation de Towa d'une « correspondance parfaite » entre les affirmations de Senghor sur « la valeur cognitive de l'émotion et de la sensualité », sa « défense véhémement de la colonisation », son « opposition à toute idée d'indépendance » et sa « notion de « complémentarité ». « entre l'Europe et l'Afrique. » ⁴ Parce que Senghor a appelé à une union démocratique des peuples plutôt qu'à l'indépendance politique, Towa ne pouvait le considérer que comme un apologiste du colonialisme. ⁵

Des hypothèses similaires ont inspiré la critique plus sophistiquée et plus influente de Frantz Fanon de Senghor et du projet Négritude. Dans le chapitre d'ouverture de *Misérable de la terre*, Fanon invoque Senghor comme un « intellectuel colonisé » archétypal - un « opportuniste vulgaire » et un « mimiste » qui instrumentalise la voix du « peuple » avec lequel il n'a aucun lien authentique. ⁶ L'intellectuel colonisé de Fanon reste servilement attaché aux « valeurs occidentales. . . implantée » dans son esprit par la « bourgeoisie colonialiste ». ^{sept} C'est pourquoi, suggère Fanon, le président Senghor a refusé de décoloniser correctement le Sénégal. ⁸

Dans sa présentation au deuxième Congrès international des artistes et écrivains noirs en 1959, Fanon a défié les « bardes de la négritude » réunis pour ne pas avoir reconnu que « chaque culture est avant tout nationale ». ⁹ Il a affirmé que ces intellectuels se trouvaient dans une « relation étrangère » avec leur peuple. ^{dix}

Plutôt que de participer à une « vie souterraine dense en perpétuel renouvellement », ils traitaient la culture « comme un étranger », rassemblant un « inventaire des particularismes » et se préoccupant des « fragments inertes » et « momifiés » qui étaient « réifiés » comme « coutume » et « tradition. » ¹¹ Fanon les a accusés de choisir le passé plutôt que l'avenir en négligeant les conditions et les luttes présentes, ¹² spécifiquement la demande d'indépendance de l'Algérie. Il a conclu que leurs conférences sur « la culture négro-africaine » et « l'unité culturelle de l'Afrique » étaient des exercices de mystification vide. ¹³

De ce point de vue Fanon déclare, « le moment est venu de dénoncer certains pharisiens. L'humanité, disent certains, a dépassé le stade des revendications nationalistes. Le moment est venu de créer de plus grands syndicats politiques et de

séquentiellement, les nationalistes démodés devraient corriger leurs erreurs. Nous pensons au contraire que l'erreur, lourde de conséquences, serait de passer à côté de la scène nationale » car « la conscience nationale est la forme la plus élevée de la culture ». ¹⁴ Défiant Senghor et ses collègues fédéralistes, Fanon a soutenu que « la conscience nationale est seule capable de nous donner une dimension internationale » et que si la construction de la nation « exprime la volonté du peuple. . . cela conduira nécessairement à la découverte et à l'avancement de valeurs universalisantes. ¹⁵ L'affirmation de Fanon selon laquelle la solidarité internationale et les valeurs universelles devraient être médiatisées par le développement de cultures nationales particulières est légitime. Mais pour quelles raisons insiste-t-il sur le fait que l'on est le

nécessaire route vers l'autre ou que tout autre arrangement que l'indépendance nationale est celui dans lequel le « colonialisme persiste » ? ¹⁶ Ces hypothèses l'ont empêché d'engager la substance de l'intérêt de Senghor dans les voies non nationales vers le but que Fanon lui-même a identifié *Misérable de la Terre*:

Revenons sur la question de l'homme. . . de l'humanité dans son intégralité. . . ne rendons pas hommage à l'Europe en créant des États, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent. L'humanité attend de nous autre chose que cette émulation grotesque et généralement obscène. . . si nous voulons que l'humanité fasse un pas en avant, si nous voulons la porter à un autre niveau que celui où l'Europe l'a placée, alors nous devons innover, nous devons être des pionniers. . . Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, nous devons prendre un nouveau départ, développer une nouvelle façon de penser et nous efforcer de créer un homme nouveau. ¹⁷

Fanon *et* Senghor a lié l'émancipation coloniale à l'émancipation humaine. On considérait la conscience nationale authentique et un État national souverain comme nécessaires à un nouvel internationalisme. L'autre a commencé par l'interdépendance sociale et la réciprocité culturelle comme base de nouvelles formes de solidarité transcontinentale et de démocratie post-nationale. Qu'est-ce qui représenterait une nouvelle pensée et quelle émulation? Je ne dis pas que Fanon avait tort sur l'indépendance de l'Algérie. Et sa critique presciente du néocolonialisme parmi les États africains indépendants était sur la bonne voie. Mais la situation révolutionnaire à partir de laquelle il écrivit le laissa incapable ou peu disposé à reconnaître de réelles affinités entre ses objectifs humanistes radicaux et ceux de Senghor; il n'a pas abordé l'avenir politique que Senghor envisageait réellement pour l'Afrique. Le fait que cette réticence ait continué d'affliger de nombreux critiques ultérieurs est plus difficile à accepter. Dans une situation donnée, l'identité du supposé pharisien n'est pas toujours évidente.

Écrivant sur le mouvement étudiant anticolonial à Paris dans les années 1950, Samir Amin raconte que sa cohorte a rencontré régulièrement l'ancienne génération de dirigeants de partis africains, de syndicalistes et d'élus sur les «questions brûlantes du jour». ¹⁸ Il se souvient,

le plus important de tous, peut-être, était l'occasion que ces réunions offraient de discuter des questions stratégiques fondamentales. Quels devraient être les objectifs de la lutte anticolonialiste: l'indépendance, l'assimilation ou une «véritable union française» impliquant un État multinationaliste plus ou moins fédéral? Aujourd'hui, il peut sembler que la seule option progressiste était l'indépendance, mais les choses semblaient plus complexes à cette époque, en particulier dans la période entre 1946 et 1950. ¹⁹

Pour ces jeunes radicaux, le meilleur cadre politique pour l'émancipation africaine était une question ouverte. Amin nous invite à nous en souvenir

l'objectif stratégique du PCF, au moins en 1946, était de construire une «véritable» Union populaire française, hautement centralisée et homogène dans son organisation socio-économique mais diversifiée par rapport aux nations qui la composent - en d'autres termes, un État socialiste multinational les lignes de l'URSS. Je ne sais pas si cela aurait été faisable, mais en tout cas ce n'était pas ce que l'histoire voulait faire. Cela aurait certainement impliqué des sacrifices économiques pour les Français pour aider les excolonies à rattraper leur retard. ²⁰

Amin note que la plupart des dirigeants africains avec lesquels ils ont parlé de la décolonisation n'avaient «aucune vision stratégique; c'étaient des tacticiens et rien de plus». ²¹

Alors que ces questions faisaient «bâiller» à la fois Houphouët-Boigny et Sékou Touré, Senghor et son collègue (et critique) soudanais Gabriel d'Arboussier «partageaient l'objectif stratégique d'un État multinational dans lequel les anciennes colonies seraient associées à la France, [d «Arboussier] croyant que cela se passerait par la révolution socialiste en France, [et Senghor] que cela pourrait être réalisé par une évolution progressive. Curieusement, donc, Senghor était au moins à cet égard plus proche du Parti communiste qu'on pourrait le penser. ²² Amin explique que c'était seulement *après* cette perspective d'union populaire socialiste et multinationale a été bloquée par la droite française que «les jeunes africains ont pris l'initiative de déclarer l'indépendance comme objectif stratégique». ²³

Les souvenirs d'Amin suggèrent que si nous voulons arrêter de ressasser des shibboleths sur les pharisiens, nous devons revoir le projet politique de Senghor dans la perspective de l'ouverture d'après-guerre et réfléchir avec lui à cette ouverture. ²⁴

À sa libération du camp de POW en 1944, Senghor était plus intéressé par une carrière d'érudit et de poète que d'homme politique. Mais après la Libération, il a accepté de siéger à la Commission de Monnerville, un organe chargé par le gouvernement provisoire de faire des propositions concernant la représentation politique des peuples coloniaux à la prochaine Assemblée constituante. Puis en octobre

1945, au nom de la section sénégalaise du Parti socialiste français (SFIO), lui et son mentor politique, Lamine Guèye, sont élus à cette assemblée.²⁵

Dans ses premières déclarations publiques, Senghor a exploité l'ouverture que la Libération avait créée pour mettre fin au colonialisme et transformer la république. Il a mis à profit le désir de de Gaulle d'éloigner les Français ordinaires des collaborateurs de Vichy en invoquant la dette politique de l'État envers les Africains qui ont combattu pour la nation française pendant la guerre.²⁶ Senghor a informé l'Assemblée constituante que «les bureaucrates se vantent de leur statut de *les résistants* pour résister à l'émancipation des peuples d'outre-mer. Je te demande . . . les troupes noires qui . . . pendant deux ans constituaient l'essentiel des Forces Françaises Libres. . . n'étaient-ils pas trop *les résistants*? Pour nous, il n'y a qu'une seule résistance qui compte, c'est la résistance contre l'esprit nazi.²⁷ Dans un entretien plusieurs mois plus tard, Senghor a exprimé son «espoir que les Français métropolitains, maintenant qu'ils ont connu les tourments de l'occupation et des mesures racistes, comprendront mieux l'iniquité de leur système colonial». ²⁸ Il a annoncé que les Africains n'accepteraient plus leur statut de «sujets» sous «un régime d'occupation» et a averti «les Blancs de notre volonté inébranlable de gagner notre indépendance. . . par tous les moyens, même violents. Je ne pense pas que la France qui vient d'éliminer le racisme hitlérien puisse nous reprocher cette décision.²⁹ Malgré cet avertissement, Senghor n'a ni approuvé la violence ni poursuivi l'indépendance nationale des territoires africains. Au contraire, il est devenu un critique de l'autarcie nationale et un défenseur infatigable du fédéralisme dans un cadre qui lierait les sociétés métropolitaines et d'outre-mer au sein d'un nouveau régime transcontinental.

L'espoir d'une réforme des relations coloniales après la guerre avait été soulevé par la Conférence de Brazzaville (1944). Dans son discours d'ouverture, de Gaulle a déclaré «concernant la vie du monde de demain, l'autarcie ne serait ni souhaitable ni possible pour personne». ³⁰ Il a ainsi découragé les ambitions coloniales d'indépendance nationale et a indiqué que les hypothèses métropolitaines sur la souveraineté nationale pourraient devoir être révisées. La résolution de la conférence déclarait que «Les buts de l'œuvre civilisatrice accomplie par la France dans les colonies, excluent toute idée d'autonomie, toute possibilité d'évolution en dehors de l'impériale française.

bloc; l'éventuelle constitution, même dans un avenir lointain, de l'autonomie gouvernementale dans les colonies est exclue.³¹ Mais ce rejet de l'autonomie gouvernementale s'accompagnait d'une promesse que les colonies françaises «jouiraient désormais d'une grande liberté économique et administrative» à mesure qu'elles devenaient de plus en plus «associées à la gestion des affaires publiques de leur pays». ³² Des promesses similaires de réforme coloniale avaient été faites à maintes reprises par l'État français depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Mais la résolution de Brazzaville le faisait dans un nouvel idiome fédéraliste. Il propose de créer une Assemblée fédérale qui correspondrait à une nouvelle fédération française. L'État métropolitain était désigné comme «l'organe fédérateur» qui allait désormais attribuer certains de ses pouvoirs aux territoires d'outre-mer.³³

Les luttes ultérieures autour de l'Union française seraient animées par la question que la conférence de Brazzaville a à la fois soulevée et éliée: la république d'après-guerre serait-elle un État unitaire avec une souveraineté absolue sur les territoires coloniaux juridiquement subordonnés? Ou deviendrait-elle une république fédérale décentralisée dans laquelle les anciennes colonies jouiraient de l'égalité juridique et de l'autonomie politique en tant que membres associés?

Dans un article de 1945 dans *Esprit*, Senghor a critiqué l'État français pour s'être retiré de l'ouverture signalée par Brazzaville.³⁴ Il a fait remarquer que si les soldats africains avaient combattu pour la France, été internés dans des camps allemands et sacrifié leur vie dans la Résistance, la Libération avait été suivie de «silences particulièrement éloquentes» sur le colonialisme africain.³⁵ Il a rappelé qu'à la suite de la conférence, les administrateurs de l'Afrique française avaient été chargés d'instituer une série de réformes coloniales sans attendre une nouvelle constitution, mais ne l'avaient pas fait. Il a soutenu qu'il n'y avait eu «aucune réforme sérieuse», que «l'esprit de Vichy semble régner encore; un esprit paternaliste, pour ne pas dire raciste », et que les Africains sont traités« comme de vulgaires collaborateurs ». ³⁶ Protestant contre le fait que «les Noirs-Africains continuent d'être sous la 'domination' des Métropolitains et des non-Africains», a insisté Senghor, «nous exigeons la justice, pour les autres et également pour nous-mêmes». ³⁷

Après avoir contesté les théories évolutionnistes racistes et raconté comment la littérature, l'art, la morale, la religion et l'organisation sociale africains ont été déformés par le colonialisme du dix-neuvième siècle, Senghor a déclaré que «le « bon nègre » est mort; les paternalistes devraient commencer à pleurer. ³⁸ Il a élaboré,

vous avez sollicité notre coopération pour refaire une France à la mesure de l'homme et de l'universel. Nous acceptons, mais la métropole ne doit pas se leurrer ni tenter de nous escroquer. *Nous voulons une coopération de dignité et d'honneur* sans quoi ce ne serait que par la «kollaboration» vichyste.

de bons mots - jusqu'à la nausée. . . nous avons maintenant besoin d'actes de justice. . . . Nous ne sommes pas séparatistes, mais nous voulons l'égalité *la cité*.³⁹

Il a conclu en exposant ses espoirs d'une nouvelle «fédération» constitutionnelle fondée sur «la liberté et l'égalité. . . des peuples et des races »dans laquelle la métropole« permettra aux autochtones eux-mêmes de modifier leurs institutions », qu'il y ait des assemblées locales et fédérales dotées d'un pouvoir« délibératif »plutôt que de simple« consultatif », que les peuples d'outre-mer soient éligibles à tous les emplois compensation égale, que les Africains soient protégés par les mêmes lois et tribunaux communs que les Européens, que le travail forcé soit aboli et que des réformes éducatives soient introduites. Senghor a été clair: «nous ne dissimulerons pas, c'est un programme révolutionnaire. Mais soit la IVe République sera l'héritière des Première et Seconde Républiques, et elle sera révolutionnaire en libérant tous les «colonisés». . . ou ce sera simplement comme le Troisième, capitaliste, impérialiste, ⁴⁰Reconnaissant que «les représentants des trusts [capitalistes]» l'appelleront anti-français, il a conclu en entendant que «le peuple français a tout à gagner [à suivre son plan de coopération] mais pas les puissances financières». ⁴¹ Cet engagement envers l'autogestion, l'autonomie culturelle et la pleine citoyenneté dans un régime démocratique non racial a guidé les efforts de Senghor pour définir la nouvelle union et la nouvelle république fédérale lors de l'Assemblée constituante.

Senghor a interprété les déclarations de Brazzaville sur la fédération comme une charte pour une nouvelle forme de démocratie post-impériale. La plupart des métropolitains, cependant, les comprenaient en termes impériaux.

Un article dans le même numéro de *Esprit* de Robert Delavignette, «L'Union française: à l'échelle du monde à la mesure de l'homme» (dédié à Senghor), explique comment le concept même d'Union française a été élaboré en mars 1945. En réponse à la prise de l'Indochine par le Japon, les Français l'Etat a offert à la «Fédération d'Indochine» le statut de «liberté propre» au sein d'une nouvelle union politique, dont les termes seraient précisés par l'Assemblée constituante. Malgré le langage ardent de Delavignette sur cette «unité organique» et cette «nouvelle forme de vie» produisant un «nouvel humanisme» basé sur la coopération et l'échange civilisationnels, il était une vision de *culture/*solidarité. Contrairement à Senghor, il n'a pas énuméré de propositions juridiques ou politiques spécifiques. En outre, il a suggéré qu'il pourrait encore y avoir des gouverneurs généraux outre-mer et il a soutenu le concept de «citoyen de l'Union française» calqué sur l'Empire romain. ⁴²

Des différences apparemment mineures mais politiquement significatives séparaient le type d'Union française proposé par le projet de constitution d'avril 1946, qui

a été rejetée lors d'un référendum national et l'union instituée par la constitution d'octobre 1946.⁴³ Le projet d'avril déclarait que «la France constitue, avec ses territoires d'outre-mer d'une part, et les États associés, d'autre part, une Union de parties librement consentantes». ⁴⁴ Les articles étendaient la pleine citoyenneté à tous les peuples de l'Union et leur permettaient d'élire des députés à l'Assemblée nationale au suffrage universel. Sauf indication contraire, toutes les lois françaises s'appliqueraient automatiquement à l'étranger; d'autres articles permettaient aux populations d'outre-mer de conserver leur statut «personnel» particulier, afin qu'elles puissent être régies par les codes locaux de droit civil, et prévoyaient des assemblées territoriales.

De nombreux membres de l'assemblée qui ont approuvé le projet considéraient l'union comme un moyen de préserver l'empire et de prévenir les mouvements de libération nationale. L'idée d'une Union française avait été proposée pour la première fois par le gouvernement provisoire le 24 mars 1945, comme une tentative désespérée de conserver la souveraineté sur l'Indochine. ⁴⁵

Lorsque, trois mois plus tard, les responsables français ont signé la Charte des Nations Unies, ils ont accepté une «mission sacrée» pour promouvoir l'autonomie des pays colonisés. ⁴⁶

Parce que la forme d'union impliquait que les territoires d'outre-mer étaient des partenaires consentants plutôt que des colonies assujetties de l'État métropolitain, la France pouvait prétendre se conformer à la charte tout en évitant les restrictions de l'ONU concernant le colonialisme. Pourtant, il était également plausible pour les peuples colonisés d'espérer que cette constitution, qui promettait la pleine citoyenneté *et* l'autonomie locale au sein d'une union démocratique pourrait conduire à un régime politique post-impérial. départements. ⁴⁷

Le 5 avril 1946, lorsque Senghor, au nom de la Commission de la Constitution, présenta les articles sur l'Union française pour débat à l'Assemblée constituante, il appela la nouvelle charte un «acte de foi en la République». Il a décrit comment les événements révolutionnaires de 1789 et 1848 ont conduit à l'abolition de l'esclavage et à la reconnaissance des territoires coloniaux comme parties intégrantes de la république. Il a raconté qu'ils ont également marqué le triomphe d'une tradition jacobine à travers laquelle les hypothèses sur l'État unitaire, la politique d'assimilation et la civilisation universelle se sont enracinées. L'Union française, suggéra Senghor, étendrait les aspects émancipateurs de ces héritages tout en transcendant leurs aspects unitaires grâce à un système fédéral qui mettrait fin au colonialisme, étendrait la citoyenneté et accordait l'autonomie. Cette nouvelle forme politique s'appuierait également sur des connaissances ethnologiques récentes sur la multiplicité et l'historicité des civilisations mondiales. Il a cité (sans nommer) le philosophe Roger Caillois *Le Rocher de Sisyphe* (1942) pour conclure que «la civilisation et l'histoire sont des phénomènes essentiellement fluides». Contre le «poison du nazisme

qui continue de gangréner l'univers "à travers" des impérialismes antagonistes, des passions nationalistes et des luttes raciales ", Senghor a présenté l'union comme " un exemple pour le monde. . . où les peuples de cultures, religions, langues et races diverses sauront vivre librement, également et fraternellement. » Dans le même temps, il a admis que la commission n'était pas en mesure de résoudre et a donc reporté la question de savoir si la nouvelle constitution reconnaîtrait les peuples d'outre-mer comme de véritables «citoyens français» ou de simples «citoyens de l'Union française». 48

Selon l'historien C. Bruce Marshall, il y avait un accord généralisé entre les partis d'outre-mer et métropolitains sur la forme de l'union proposée. 49 Cette Assemblée constituante était dominée par les partis communistes et socialistes qui la soutenaient également. 50 Compte tenu de la loyauté des peuples colonisés en temps de guerre, de nombreux décideurs français estiment que la relation coloniale doit être revue. Cela avait déjà été exprimé dans une série de lois adoptées par l'assemblée en 1946. En plus de la loi de départementalisation, il y avait la loi du 7 mai 1946, la loi Lamine Guèye, qui étendait la citoyenneté officielle à tous les habitants d'outre-mer du syndicat, et des travail forcé, créé un nouveau système d'aide au développement par le biais du Fond d'investissement pour le développement économique et social des territoires d'outre-mer (fides) et renforcé les assemblées territoriales dans les colonies. 51

Malgré ce climat de consensus, le projet de constitution a été rejeté lors d'un référendum national le 5 mai. 52 Entre le premier et le deuxième tour des délibérations constitutionnelles, après les élections de juin 1946 à une deuxième assemblée constituante, le Mouvement républicain populaire (mrp) démocrate-chrétien éclipsa les communistes en tant que parti politique dominant. 53 Le Vietnam gagnait sa guerre de libération nationale et les négociations avec Ho Chi Minh échouaient. Les représentants des intérêts commerciaux et coloniaux pro-coloniaux avaient formé un groupe de pression, les États généraux de la colonisation, qui promouvaient un autre type d'Union française qui protégerait l'autorité impériale de l'État. Et de Gaulle a déclaré publiquement son opposition à une union fédéraliste qui pourrait compromettre la souveraineté métropolitaine sur les territoires coloniaux. Les législateurs avaient convenu plus tôt que les articles concernant l'Union française plus démocratique ne seraient pas revus lors d'une deuxième Assemblée constituante. Mais ces pressions ont conduit Georges Bidault, le mrp président du gouvernement provisoire, à soutenir la révision du plan de l'Union française. 54

Entre avril et septembre 1946, plusieurs propositions législatives circulent qui auraient fait de l'union une nouvelle charte du colonialisme. 55 Afin de contrebalancer l'influence croissante de la politique pro-impériale et des décideurs, un groupe de députés coloniaux toujours attachés aux dispositions de la

draft forma une coalition parlementaire appelée les Indépendants d'outre-mer (iom).⁵⁶ En juin 1946, ce groupe a appelé la France à renoncer à sa souveraineté unilatérale sur les peuples colonisés. Il a proposé un plan définissant l'union comme «une fédération de nations et de peuples qui acceptent librement de coordonner ou de combiner leurs ressources et leurs efforts pour développer leurs civilisations respectives, accroître leur bien-être, perfectionner leurs institutions démocratiques et assurer leur sécurité. »⁵⁷ Il accorderait à tous les peuples d'outre-mer la pleine citoyenneté française, des pouvoirs d'autonomie importants à travers des assemblées territoriales locales sélectionnées au suffrage universel et la possibilité d'envoyer des représentants démocratiquement élus à une Assemblée fédérale de l'Union.⁵⁸ Mais cette proposition, soutenue par la Commission des Colonies, a provoqué l'opposition du gouvernement provisoire, du mrp, du parti socialiste et des conservateurs gaullistes.⁵⁹

Lors du débat du 18 septembre à l'assemblée, Senghor a fait valoir que pour être démocratique, la Quatrième République devrait devenir une «véritable fédération» ou «Union des Républiques socialistes françaises» dans laquelle les anciennes colonies seraient des États autonomes autonomes.⁶⁰ Il a distingué ce «vrai fédéralisme» des plans «dangereux» pour un «fédéralisme sans air» antidémocratique [*fédéralisme poussif*] puis être promu par des lobbyistes réactionnaires au service des «intérêts privés» des «oligarchies financières». ⁶¹ Senghor a défié les critiques qui ont fait valoir que les «barbares noirs» ne pouvaient pas participer à la politique internationale parce qu'ils n'étaient «pas français», ⁶² soulignant que les territoires d'outre-mer étaient légalement intégrés à la France et que le concept de souveraineté populaire exigeait *tout* les membres d'un Etat se voient accorder des droits équivalents à la législation de la mode auxquels ils seraient soumis. En conséquence, il a fait valoir que «l'assemblée souveraine» de la République française ne peut pas être une simple «assemblée métropolitaine». ⁶³

Il a expliqué qu'exclure les Africains de la politique républicaine sur la base de la fiction qu'ils n'étaient pas français invalidait la culture indvidieusement pour restreindre la citoyenneté. En revanche, il a appelé à une fédération démocratique fondée sur le principe de la diversité culturelle. Il a simultanément critiqué le monoculturalisme du point de vue de la démocratie plurielle et critiqué le républicanisme unitaire du point de vue de la pluralité culturelle.

L'argument de Senghor reposait sur quatre propositions. Premièrement, le monde est composé de nombreuses civilisations distinctes, «dont chacune met l'accent sur un aspect singulier de la condition humaine». Deuxièmement, toute grande civilisation est un «creuset culturel» et une «usine dévorante» qui nécessite «un afflux constant de matières premières humaines et des contributions étrangères». Troisièmement, l'impérialisme a créé une situation d'intense interaction culturelle à travers laquelle les peuples métropolitains et africains ont eu une occasion historique de se «féconder». Finalement,

Senghor a annoncé: «Ensemble, nous créerons une nouvelle civilisation, dont le centre sera à Paris, un nouvel humanisme. . . à l'échelle de l'univers et de l'humanité. » ⁶⁴ Il a affirmé que si l'empire avait créé la possibilité d'une nouvelle démocratie fédérale, elle ne pouvait se réaliser que si «nous nous débarrassons une fois pour toutes des graines de l'impérialisme que, à notre invitation, le nazisme a semé en nous. Hitler est mort; Nous devons tous tuer le morceau de lui qui vit en nous. ⁶⁵

Selon lui, une «Union égalitaire des Républiques socialistes françaises» entraînerait à la fois la fin du colonialisme *et* le rejet de l'autarcie. Cela nécessiterait une «coopération entre les civilisations» ainsi qu'une «assimilation active» de chacune. ⁶⁶

Senghor a estimé que l'impérialisme avait créé des relations d'interdépendance entre les sociétés métropolitaines et d'outre-mer et établi des précédents pour la France en tant que nation multiculturelle, État multinational ou formation transcontinentale dans laquelle le pluralisme juridique était institutionnalisé. Compte tenu de cette histoire, une union véritablement démocratique ne pouvait être réalisée qu'à travers une fédération postcoloniale qui accordait à la fois la nationalité française *et* l'autonomie gouvernementale aux peuples anciennement colonisés. «La première tâche de notre Assemblée», a soutenu Senghor, «devrait être. . . créer des assemblées démocratiques locales »à travers lesquelles chaque« pays »d'outre-mer pourrait établir ses propres lois et constitution appropriées. ⁶⁷ Cette union des peuples exigerait et permettrait une réciprocité civilisationnelle, élargissant et faisant exploser le sens même de la «France» en sous-délaissant à la fois le colonialisme et le républicanisme unitaire.

La rhétorique de Senghor a à la fois voilé et exprimé cette ambition transformatrice. Il a qualifié l'union de «foyer familial, où, sans aucun doute, il y aura un aîné [*unné ai*], mais où les frères et sœurs vivront vraiment dans l'égalité. . . Pour que l'Union française soit durable, elle le doit. . . être fondée sur la liberté et l'égalité, conditions de la fraternité humaine, de la fraternité française. ⁶⁸ Cette affirmation des principes républicains ne trahissait pas clairement l'intention de modifier radicalement l'ordre républicain existant - la référence de Senghor à un «aîné» suggérait même que la métropole serait un mentor culturel ou un leader politique. Il a ainsi fait appel à la fois aux conservateurs soucieux de conserver l'empire, aux modérés qui voulaient libéraliser le régime colonial et aux radicaux qui espéraient le transformer. Il a rassuré les métropolitains qu'il proposait des mesures modestes par lesquelles maintenir l'attachement des peuples d'outre-mer à la France et empêcher le nationalisme révolutionnaire de se développer. confiance et ce n'est pas la présence de certains mots révolutionnaires. . . ⁶⁹ Mais pour Senghor, la liberté et

l'égalité dans l'union ne peut exister que dans le cadre d'une fédération véritablement démocratique qui, par définition, mettrait fin à l'empire et reconstituerait la France en république plurielle. En d'autres termes, il a affirmé la tradition républicaine d'une manière radicalement littéraliste.

La poétique parlementaire de Senghor était délibérément économique, polyvalente et allusive. Considérez son invocation des législateurs révolutionnaires français qui avaient fait valoir en 1792 que les ressortissants français d'outre-mer devraient être pleinement intégrés dans le régime républicain. Senghor a déclaré: «Ce n'est pas la première fois. . . que les Grands Ancêtres - et ils sont, pour moi aussi, mes ancêtres spirituels - nous donnent de fières leçons d'indémocratie.⁷⁰ Ici Senghor a promis la fidélité à l'héritage républicain français tout en mobilisant sa tradition révolutionnaire contre l'ordre républicain existant. Il a ainsi contesté l'hypothèse selon laquelle la république *appartenait* aux métropolitains blancs. En suggérant qu'en tant que membre républicain de la nation française, il était un héritier légitime et avait un droit légitime sur l'héritage de *le sien* «ancêtres» révolutionnaires, il a déracialisé le concept même de filiation. Dans le même temps, il propose à ses collègues métropolitains une leçon d'histoire de France, leur rappelant que l'État unitaire est une création contingente.

Une grande partie de ce débat sur la constitution tournait autour des dispositions concernant la citoyenneté, la souveraineté et le consentement.⁷¹ Alors que les députés coloniaux insistaient pour que tous les peuples d'outre-mer obtiennent automatiquement la pleine citoyenneté française, le gouvernement voulait établir une citoyenneté distincte de l'Union française, qui accorderait des droits civils et politiques de base aux résidents des colonies en tant que ressortissants français mais ne les reconnaîtrait pas. en tant que citoyens à part entière. La catégorie «citoyens du syndicat» légaliserait des électors séparés grâce à un système de double collège électoral discriminatoire racialement, garantissant qu'un nombre disproportionné de coloniaux blancs continuerait d'être représenté à l'Assemblée nationale et dans les assemblées locales.

Les députés de l'iom ont insisté sur un système de collège électoral unique basé sur le suffrage universel libre et égal: une personne, une voix. Ils ont exigé que les lois métropolitaines pertinentes soient automatiquement appliquées à l'étranger, que les assemblées territoriales se voient accorder des pouvoirs de gouvernement substantiels sur les affaires locales et que les délégués d'outre-mer soient également représentés dans une assemblée fédérale et un conseil de l'Union. Ils ont proposé que ces organes se voient accorder des pouvoirs de décision concrets sur les questions d'intérêt commun. En revanche, le gouvernement a cherché à réserver un rôle quasi colonial aux intermédiaires administratifs qui formuleraient des lois spéciales et créeraient ainsi un régime juridique exceptionnel à l'étranger. Il entend limiter les pouvoirs des assemblées territoriales et restreindre l'assemblée syndicale à un rôle consultatif.

Alors que le gouvernement voulait préciser les conditions juridiques exactes de l'adhésion à un syndicat, l'iom a averti que cela fixerait légalement le statu quo impérial. En conséquence, les députés coloniaux préconisaient une constitution minimale qui permettrait au statut juridique de certains territoires d'évoluer au fil du temps - qu'il s'agisse d'États indépendants associés à l'union, d'États autonomes fédérés en son sein ou de départements directement intégrés à la nation métropolitaine. L'OIM a fait valoir que la forme définitive de la fédération ne pouvait être déterminée que *après* les peuples d'outre-mer eux-mêmes, en tant que citoyens à part entière au sein des Etats membres, ont participé directement à la définition de ses dispositions.

Des questions similaires ont alimenté le débat sur la question de savoir si les territoires pouvaient refuser d'adhérer au syndicat. Les apologistes impériaux ont fait valoir que le «consentement libre» annulerait la souveraineté française, encouragerait la sécession à l'étranger et alimenterait le nationalisme anticolonial. Selon eux, il permettrait également aux puissances étrangères de prendre le contrôle effectif des territoires coloniaux français. En revanche, les représentants d'outre-mer ont insisté sur le fait qu'il ne saurait y avoir de véritable «union des peuples» sans participation volontaire. Ils ont estimé que cette option offrirait aux peuples d'outre-mer une option viable d'autonomie gouvernementale sans indépendance nationale. De plus, ont-ils soutenu, le consentement volontaire préviendrait toute influence étrangère en garantissant l'affiliation des peuples d'outre-mer à une multinationale française. Le libre consentement est également nécessaire pour que la France se conforme au droit international, tel qu'établi dans la Charte des Nations Unies.

Ce dernier point a été soulevé par Aimé Césaire lors du débat du 18 septembre sur la proposition du gouvernement de redéfinir le syndicat. Après avoir invoqué de violentes luttes anticoloniales qui se déroulent alors en Inde, en Palestine, en Indochine et en Afrique du Nord, Césaire a déclaré aux législateurs métropolitains qu'«à un moment où les empires coloniaux éclatent à travers le monde. . . pour une grande nation, il n'y a pas de pire danger que d'être pris de court par l'histoire. 72 Il a expliqué que lorsque les peuples des Antilles, d'Afrique, de Madagascar et du Maghreb ont aidé la France «à se libérer de la servitude», ils se sont battus non seulement contre les envahisseurs allemands mais contre «l'esprit de violence, de racisme et de despotisme. . . . C'était, bien sûr, une guerre pour la libération, mais aussi pour la liberté, [qui est] encore plus belle que la libération. 73

Césaire a déclaré le colonialisme «contraire aux principes mêmes de la république que vous vous efforcez tant de construire. Comment est-ce possible! Vous voulez ériger une république sociale et démocratique qui ne reconnaîtra aucune distinction de race ou de couleur, et en même temps, vous essayez de conserver, de maintenir, de perpétuer le système colonialiste qui porte en sa chair le racisme, l'oppression et la servitude ? » 74 Il a rappelé aux métropolitains que la charte de l'ONU «stipule précisément la disparition du colonialisme. . . . La France ne peut pas bouger

en arrière. En signant cet acte à San Francisco le 26 juin 1945, il a solennellement répudié le colonialisme. Lui demander de reculer serait lui demander de se parjurer devant le monde. ⁷⁵

Invoquant l'héritage de juin 1848 et la Commune de Paris, citant Marx et Montaigne, Césaire soutenait les demandes des députés africains pour que la constitution retienne la langue sur l'autonomie démocratique des territoires d'outre-mer qui consentiraient librement à adhérer à l'union: «si nous supprimons radicalement la liberté d'adhésion l'Union française, nous ne construirons pas un nouvel édifice mais l'étendrons purement et simplement en le rebaptisant. ⁷⁶ Contre les arguments selon lesquels les Africains étaient incapables d'exercer leur citoyenneté, il a rassemblé des preuves ethnographiques en faveur des traditions démocratiques précoloniales. À ceux qui craignaient que l'extension de l'autonomie n'encourage l'indépendance de l'Afrique, il a fait valoir que «ce n'est pas l'octroi de la liberté [*liberté*] qui pousse les peuples coloniaux à la sécession, c'est le refus de la liberté [*liberté*], c'est le racisme, c'est l'intimidation »qui le fait. ⁷⁷

Il a qualifié le plan du gouvernement de «monument de la prudence» à un moment où «le drame. . . la grandeur de l'époque que nous traversons est qu'elle ne permet pas d'identifier la prudence avec la sagesse. ⁷⁸ Il a conclu avec le genre d'avertissement qui est devenu sa marque de fabrique dans l'assemblée: «Au-delà de vous, nous nous adressons à tout le pays. Un grand espoir s'est élevé parmi les peuples colonisés: l'espoir de voir naître de leurs souffrances et de leurs sacrifices dans un monde plus juste. . . . Le jour où ces gens sentiront que cet espoir a de nouveau été ridiculisé ", une grave" conflagration "anti-française éclatera. ⁷⁹

Césaire s'est rallié aux députés de l'iom qui voyaient dans une république fédérale une opportunité de partager à égalité la souveraineté de l'État tout en bénéficiant de l'autonomie locale, de dénationaliser l'autodétermination et de transformer la France en une démocratie plurielle. Mais le gouvernement a cherché à établir des institutions quasi fédérales au sein de l'union afin d'exclure les peuples d'outre-mer de la politique française tout en conservant la souveraineté absolue sur leurs territoires. Le projet final de constitution, préparé par la Commission des Colonies, se conformait plus étroitement à l'espoir du gouvernement d'un empire fédéral qu'au plan de l'iom pour une fédération démocratique. Malgré les objections de ce dernier, le plan restrictif est approuvé par l'assemblée, avec le soutien des représentants communistes et socialistes, le 28 septembre 1946. ⁸⁰

Ces débats nous rappellent que de nombreux acteurs politiques de droite et de gauche envisageaient l'avenir de la France dans un langage fédéraliste. Des variétés de pensée fédéraliste ont traversé le spectre politique. Le conflit de savoir si la France d'après-guerre serait une fédération nationale-impériale ou une

La démocratie souligne à quel point la frontière était fine entre la commande réelle et une alternative possible à celle-ci. Des distinctions apparemment minimales entre des visions concurrentes de l'Union française auraient pu être la différence entre des arrangements politiques oppressifs et émancipateurs.⁸¹

Le gouvernement a certainement promu l'Union française pour légitimer un arrangement colonial. Mais il est important de rappeler que les Africains qui désiraient l'autonomie au sein d'une fédération démocratique, qui espéraient reconstituer la France en république fédérale, n'ont pas manqué de soutenir la décolonisation; ils ont poursuivi une autre *forme* de la décolonisation. Malheureusement, de nombreuses critiques ont fait écho à l'hypothèse de Marshall selon laquelle les législateurs coloniaux qui ne soutenaient pas explicitement l'indépendance nationale ont naïvement accepté le «mythe idéologique de l'unité nationale» français. Ou sa suggestion selon laquelle leur consentement à adhérer à un syndicat n'était qu'une étape transitoire vers leur *réel* objectif d'indépendance.⁸² Son récit reproduit la logique territoriale et nationaliste que les spécialistes de la décolonisation doivent historiser.

De l'Union ambiguë à la révolution pacifique

Le préambule de la constitution de la IV^e République stipulait que

Avec ses peuples d'outre-mer, la France forme une Union fondée sur l'égalité des droits et des devoirs, sans distinction de race ou de religion. L'Union française est composée de nations et de peuples qui mettent en commun ou qui coordonnent leurs ressources et leurs efforts pour développer leurs civilisations respectives, améliorer leur bien-être et assurer leur sécurité. Fidèle à sa mission traditionnelle, la France entend conduire les peuples dont elle a pris en charge la liberté de s'administrer et de gérer démocratiquement leurs propres affaires; écartant tout système de colonisation fondé sur l'arbitraire, il garantit à tous l'égalité d'accès aux postes de la fonction publique et l'exercice individuel ou collectif des droits et libertés proclamés ci-dessous.⁸³

Dans cette formulation ambiguë, ni l'autonomie immédiate, ni la pleine citoyenneté française, ni le libre consentement ne sont directement mentionnés. Il n'est pas clair si cette union créerait une démocratie fédérale, une confédération de peuples vaguement alliés ou un cadre paternaliste pour la protection impériale.

Comme pour dissiper les craintes de créer une fédération décentralisée, les articles 1 et 3 affirmaient que «la France est une république indivisible laïque, sociale et démocratique» dans laquelle «la souveraineté nationale appartient au peuple français». Mais ces derniers ne sont jamais précisés. Les principales dispositions concernant les territoires d'outre-mer étaient en

Titre viii, qui définit l'Union française comme un assemblage composé de la France métropolitaine, de ses départements et territoires d'outre-mer et d'un anneau extérieur d'États et de territoires associés (y compris des protectorats semi-autonomes, des mandats et des territoires séparés de la France, comme le Vietnam). L'article 62 suggère qu'il s'agissait moins d'un cadre pour la démocratie fédérale que d'un dispositif de sécurité impérial conservant la souveraineté de l'État métropolitain: «Les membres de l'Union française mettent en commun la totalité de leurs moyens pour garantir la protection de l'Union dans son ensemble. Le gouvernement de la République assume la coordination de ces moyens et l'orientation des politiques appropriées pour préparer et assumer cette protection. ⁸⁴

La constitution désignait le président de la République comme président du syndicat, ce dernier possédant un haut conseil et une assemblée. Mais des règles électorales compliquées garantiraient la sous-représentation des peuples d'outre-mer dans ces organes, et l'Assemblée de l'Union serait simplement consultative. En matière civile, le droit français *ne pas* être automatiquement appliqué à l'étranger. Dans chaque territoire, un représentant du gouvernement métropolitain serait l'administrateur principal. Des assemblées territoriales seraient créées. Mais leur composition, leurs pouvoirs et leur élection au suffrage universel dépendraient des lois ultérieures. Les règles régissant les peuples d'outre-mer élaient des représentants à l'Assemblée nationale ont également été reportées. ⁸⁵

Les dispositions relatives à la citoyenneté étaient particulièrement ambiguës. Selon l'article 80, «Tous les *ressortissants* des territoires d'outre-mer sont des citoyens, dans le même sens [*au même titre*] en tant que ressortissants français de la métropole ou des DOM-TOM. Des lois particulières établiront les conditions dans lesquelles ils exerceront leurs droits en tant que citoyens. » L'article 81 ajoutait: «Tous les ressortissants français et

ressortissants de l'Union française sont citoyens de l'Union française qui assure la jouissance des droits et libertés garantis par le préambule de la présente Constitution. L'article 82 stipulait que les citoyens sans état civil français seraient autorisés à conserver leur statut juridique «personnel» (c'est-à-dire local) en matière civile. ⁸⁶

Bien que ces articles semblent accorder aux peuples d'outre-mer des droits de citoyenneté égaux à leurs homologues métropolitains, ⁸⁷ ils ont également établi une division fondamentale *dans* la catégorie de citoyenneté entre «ressortissants français» et «outre-mer *ressortissants*. Il n'était pas clair si la citoyenneté de l'Union française accorderait aux peuples d'outre-mer les mêmes droits et libertés que les citoyens métropolitains ni si les droits dont ils jouiraient à l'étranger seraient également valables en France métropolitaine. ⁸⁸

Cette version de l'Union française a donc fonctionné comme un cadre pour le régime colonial, malgré une série de réformes libéralisantes. ⁸⁹ Les peuples d'outre-mer ont apprécié

ni l'égalité juridique en tant qu'individus possédant la pleine citoyenneté ni l'autonomie politique en tant que peuples dotés de pouvoirs substantiels d'autonomie locale.⁹⁰ La constitution de la Quatrième République a effectivement exclu la possibilité fédéraliste démocratique qui avait été ouverte d'abord à Brazzaville, puis dans le projet de constitution d'avril 1946, et enfin dans les débats parlementaires sur la constitution d'octobre. Pourtant Senghor et ses collègues ont insisté sur le fait que la perspective d'une démocratie fédérale restait sédimentée sous la forme de l'union et de ses articles ambigus. La croyance de Senghor en cette possibilité a animé ses interventions publiques entre 1946 et 1958.

En 1947, Senghor critiqua les « ombres noires » projetées par une constitution qui éliminait le libre consentement, établissait une « citoyenneté de l'Union française » distincte et n'incluait pas une « déclaration des droits appropriée ou des dispositions claires pour l'autonomie des territoires d'outre-mer » par le biais d'assemblées locales élues au suffrage universel. Il a également critiqué le système de double collège électoral comme une « mesure de discrimination raciale qui permet aux Européens, en fait au pouvoir de l'argent, de s'opposer à la politique démocratique ». ⁹¹ Il a mis en garde les décideurs politiques déjà préoccupés par la perte du Vietnam: « Les dommages peuvent encore être réparés. Et ce sera; car nous, les Négro-Africains, n'accepterons de rester dans l'Union française qu'à cette condition. Nous ne voulons être ni dupes ni complices. » ⁹² Mais il a associé cette menace de sécession à une assurance que les Africains

sont moins intéressés à se débarrasser de la tutelle métropolitaine que de la tyrannie du capitalisme international. . . . Nous ne sommes pas des rebelles [*révoltés*],

Nous voulons construire un monde meilleur, meilleur que le monde colonial d'hier, meilleur aussi que notre monde avant la conquête européenne. Nous le ferons à travers l'inspiration du socialisme scientifique et du vieux collectivisme africain. ⁹³

Il oppose ainsi les nationalistes, simples rebelles, à l'ambition révolutionnaire de sa cohorte de construire un monde socialiste en partenariat avec l'ancienne puissance impériale en s'inspirant des traditions africaines et européennes. Il a simultanément invoqué le socialisme pour critiquer le nationalisme autarchique et les formes de vie africaines pour critiquer le socialisme eurocentrique.

Senghor a été élu à l'Assemblée constituante par l'intermédiaire du Parti socialiste. Suite à une lutte de pouvoir avec Lamine Guèye, que les socialistes ont finalement soutenu, Senghor a démissionné du parti le 27 septembre 1948 et a fondé avec MamadouDia le Bloc Démocratique Sénégalais (bds), un parti politique indépendant. Créé à un moment de vitalité politique et de volatilité en Afrique occidentale française, le bds est devenu une puissante machine politique. ⁹⁴

Le ressentiment du public face aux promesses non tenues de réforme était manifeste

la mutinerie de soldats africains au Camp Thiaroye au Sénégal, la grève générale de Dakar en 1946 et la grève transcoloniale des chemins de fer de 1947/48.⁹⁵ La culture politique sénégalaise a également été chargée par des campagnes électorales régulières. Mais bien que Senghor ait été impliqué dans des luttes de pouvoir locales, ses initiatives ne doivent pas être rejetées comme étant simplement instrumentales ou opportunistes; c'étaient des actes politiques créatifs cherchant des possibilités révolutionnaires dans les arrangements existants.

Cela aide à expliquer pourquoi le «Rapport sur la méthode» de Senghor au premier congrès annuel de la BDS en 1949 a en fait fait l'éloge de la constitution d'octobre 1946 pour avoir étendu l'esprit révolutionnaire de 1789 et de l'abolition de l'esclavage le «16 Pluviôse an II». ⁹⁶ Senghor a affirmé que le vingtième siècle était défini par «la contraction de notre planète» et une nouvelle «interdépendance des peuples» de telle sorte que «la lutte de l'un d'entre eux est celle de tous les autres». Cela signifiait que «nous ne pouvons plus parler de souveraineté absolue pour aucun peuple, et l'autarcie devient un suicide». En même temps, tout en soutenant le désir des Africains «d'intégrer» leur lutte dans celle du nouveau «prolétariat mondial», il a également averti que ce dernier était une abstraction amythique qui ignorait les différences culturelles et les intérêts locaux. ⁹⁷ Il a appelé les Africains de l'Ouest à «ne pas s'associer. . . avec un bloc de pouvoir, mais avec une Fédération de peuples libres, pour des raisons politiques et économiques. C'est le seul moyen aujourd'hui d'échapper à l'emprise idéologique des blocs qui, avec un accent de guerre, feraient lever la dictature. ⁹⁸ Heureusement, «l'histoire nous a déjà intégrés dans un tel système, dans l'Union française de 1946.» ⁹⁹

Cette étreinte perplexe de la constitution contre laquelle il s'était battu a plus de sens politique si l'on se souvient de l'intérêt poétiquement infléchi de Senghor pour la critique immanente. À l'instar des premiers efforts de Césaire pour réaliser la promesse de départementalisation, Senghor a tenté d'identifier les dispositions de la constitution existante qui, si elles étaient pleinement mises en œuvre, reconstitueraient radicalement la France. S'exprimant au nom du groupe iom, il a appelé à «la réalisation concrète de l'Union française» à travers «l'application fidèle de la Constitution. . . dans la lettre et l'esprit. » ¹⁰⁰ Il a fait valoir que l'avenir de la France dépendait de la reconnaissance du fait que la constitution existante exigeait déjà une union démocratique.

Senghor a affirmé ne réclamer que des «projets de réforme» à petite échelle axés sur «la décentralisation et la déconcentration» du pouvoir de l'administration en Afrique. ¹⁰¹ Il a préconisé des lois pour démocratiser les assemblées territoriales, égaliser les opportunités d'emploi, les salaires et les conditions pour les fonctionnaires étrangers, créer un nouveau code du travail africain et africaniser le service de santé publique. Il a également appelé à «la coordination économique de l'Union française» et à «l'investissement intelligent» dans les économies d'outre-mer à travers la nouvelle agence nationale de développement. ¹⁰² Pourtant, il a également soutenu que grâce à de telles réformes, la «Révolution du 27 octobre 1946 pourrait être réalisée pacifiquement, en fait». ¹⁰³

Si elle était pleinement appliquée, la constitution élèverait la république impériale en une démocratie fédérale.

Comme Césaire, Senghor a envisagé un mouvement organique des réformes constitutionnelles à la transformation révolutionnaire. Simultanément, il a reconnu que les actes juridiques ne pouvaient favoriser l'émancipation coloniale que si les conditions sociales et la conscience étaient transformées, le capital requis investi et les institutions créées. Il a dénoncé le système commercial impérial désuet, ou *pacte colonial*, qui a favorisé la monoculture, a empêché l'industrialisation, a appauvri le sol et réduit le niveau de vie des Africains. ¹⁰⁴ Il a fait valoir que la «solidarité économique réciproque» entre «les membres de l'Union française» était «inscrite dans le préambule de la Constitution» comme «l'un de [ses] principes fondamentaux», ¹⁰⁵

et légalement obligé l'État à abolir les subventions injustes pour les produits métropolitains, à éliminer les prix artificiellement déflatés des produits africains et à lancer des réformes agricoles, des investissements financiers et le développement économique en Afrique. Celles-ci, selon lui, étaient des étapes nécessaires dans «la révolution socialiste voulue par la Constitution du 27 octobre 1946.» ¹⁰⁶

Sans un véritable développement économique dans toute l'Union, a affirmé Senghor, l'Europe ne pourrait pas être une «troisième force» pour contrebalancer les États-Unis et l'URSS dans l'ordre d'après-guerre. ¹⁰⁷ Il a averti les législateurs que «les événements d'Indochine vous prouvent que nous [les Africains] sommes la dernière chance de la France» ¹⁰⁸ et prédit que si le gouvernement les excluait de la Communauté économique européenne, ils feraient sécession de la république et diminueraient la stature de la France au sein de l'Europe. ¹⁰⁹

De plus, nota Senghor, le droit constitutionnel obligeait le gouvernement à inclure les territoires d'outre-mer sur un pied d'égalité dans une nouvelle Communauté européenne. ¹¹⁰ Il a expliqué qu'en rejoignant une telle communauté, la France transférerait une partie de sa souveraineté à un organisme extranational. Il s'ensuit que parce que «la souveraineté appartient au peuple français» et que «aucune partie du peuple, même si ce n'est la métropole, ne peut s'attribuer la souveraineté à elle-même», la France-Afrique méritait une appartenance à part entière à une nouvelle communauté économique. Senghor a insisté sur le fait que, parce que le terme «français» dans ce contexte n'était «pas ethnique, mais politique», il incluait nécessairement les peuples d'outre-mer. ¹¹¹ Il a estimé que si les voix métropolitaines peuvent condamner les nationalistes africains comme anti-français, alors «la logique française vous appelle à condamner comme anti-française la formule de« l'Europe continentale »." ¹¹² C'était un geste de fidélité subversive qui retournait contre lui l'hostilité de l'État français au nationalisme anticolonial. Senghor a déclaré que Africandeputies restait «résolument hostile à tout ce qui est nationalisme, racisme ou continentalisme, mais nous demandons à nos collègues métropolitains de ressentir la même chose que nous». ¹¹³ Il a ainsi promis son soutien à la France *et* indiqué

que la «France» doit être comprise de manière non nationale; il ne se référait plus exclusivement aux Européens blancs, à la société métropolitaine ou à une république monoculturelle et unitaire. S'exprimant en républicain fidèle, citoyen français et législateur national, ainsi qu'en tant que membre africain de l'Union, Senghor espérait étendre la lettre et la logique de la constitution existante à un point de rupture transformatrice. C'est ce qu'il entendait par «révolution pacifique».

Une nouvelle charte

Reconnaissant que l'Union française actuelle subordonnait l'Afrique à l'autorité métropolitaine, Senghor a régulièrement critiqué le refus du gouvernement d'appliquer la loi existante de bonne foi. En 1953, cependant, il critiqua la constitution elle-même comme juridiquement incohérente dans la mesure où elle affirmait le caractère singulier et indivisible de la république alors même qu'elle prétendait étendre l'autonomie à certains territoires d'outre-mer sous la forme d'«États associés». ¹¹⁴ Senghor a soutenu que l'État unitaire était maintenant historiquement dépassé. Si ce paradigme politique «cartésien», hérité de la révolution, avait autrefois permis au républicanisme de combattre le particularisme régional, a-t-il expliqué, il ne pouvait répondre au besoin actuel de la république d'accueillir démocratiquement les territoires d'outre-mer. ¹¹⁵

Senghor soutenait que la république unitaire établie par cette constitution était politiquement autodestructrice parce qu'elle obligeait les peuples assujettis à faire un choix entre de fausses alternatives, l'assimilation politique ou l'indépendance nationale. Il a expliqué que leur assimilation complète à l'État-nation ne serait jamais acceptable pour une population métropolitaine effrayée d'être dépassée en nombre par la législation et dépassée culturellement. En outre, les Africains ont été témoins de la destruction de la civilisation «autochtone» dans le dom par l'assimilation, alors même que les Antillais se sont également vu refuser les avantages sociaux et économiques que la départementalisation était censée leur procurer. ¹¹⁶ À l'inverse, il a rappelé aux Africains qu'à une époque où même «les nations européennes. . . ressentent le besoin de s'associer au sein d'une communauté plus large », les petites colonies en tant que pays isolés ne pourraient jamais être « vraiment indépendantes ». Pour eux, l'indépendance serait «un cadeau empoisonné». ¹¹⁷ Néanmoins, Senghor a observé que l'union existante alimentait le sentiment nationaliste parmi les peuples d'outre-mer. ¹¹⁸ Il a averti les métropolitains que si la France détruisait ses connexions avec ses anciennes colonies, elle serait affaiblie par rapport aux superpuissances de la Guerre froide, à la Communauté européenne et aux blocs transnationaux tels que le Commonwealth britannique. Selon lui, ni l'assimilation ni l'indépendance ne serviraient ni les métropolitains ni les Africains.

Senghor a conclu: « *la vraie solution au problème est la Fédération*. Car [il] résout les inégalités nées du régime colonial et permet, en même temps, pour. . . interdépendance." ¹¹⁹ Il a exigé une nouvelle constitution qui libérerait les Africains de cette fausse alternative *et* permettre à la «France» d'après-guerre de conserver sa stature internationale. Il a insisté sur le fait que dans cette constitution, «fédéralisme» et «confédéralisme» soient des termes juridiques plutôt que métaphoriques spécifiant «un *système politique dans lequel les États sont unis, sur la base de l'égalité, par des relations juridiques librement négociées* » Et dans lequel toutes« les parties donnent leur consentement au principe, à la signification et aux limites de la fédération. » ¹²⁰ L'Union française doit être définie en termes «juridiques» plutôt que «sentimentaux». ¹²¹

Au milieu des années 50, Senghor précisa en outre que cette nouvelle forme politique serait une union confédérale composée d'une république fédérale - qui comprendrait l'État métropolitain et les États membres d'outre-mer librement consentants - et des États associés indépendants. Les membres jouiraient d'une autonomie politique sur leurs affaires intérieures. Leurs populations auraient la citoyenneté et une représentation complètes dans un parlement fédéral sans renoncer à leur inscription dans le droit civil coutumier. L'adhésion garantirait également la réciprocité économique et la solidarité sociale avec la France métropolitaine. ¹²² Et estimant que les territoires africains ne pourraient être des membres viables d'une république fédérale que s'ils étaient organisés sur une base économique solide, ¹²³ Senghor a insisté sur leur droit de se regrouper en fédérations locales qui se fédéreraient avec l'État métropolitain. ¹²⁴ Les colonies et protectorats qui avaient déjà évolué en États autonomes (comme le Vietnam, la Tunisie et le Maroc) pourraient *confédéré* avec l'entité fédérale. ¹²⁵ L'union serait donc une fédération de fédérations au sein d'une confédération plus large.

Senghor a souligné que les membres d'outre-mer seraient «transformés en États non associés *avec* mais intégré *dans* la république française » directement; ¹²⁶ «La nation et la souveraineté viendraient de l'État français, pas nécessairement de la patrie [*patrie*]. " ¹²⁷ C'était plus qu'un plan pour étendre les libertés républicaines aux peuples d'outre-mer ou les inclure dans la république existante. La proposition de Senghor reconstituerait la forme même de la «France» selon les principes de la souveraineté décentralisée et du pluralisme juridique. Il a même suggéré de changer le nom de «l'Union française» en «l'Union», affirmant «l'ancienne» *protégés* »de la France, qui pourrait demain être des associés, n'accepterait pas l'épithète« français ». . . cela blesserait sans aucun doute la fierté nationale de consentir à ce nouveau sacrifice. ¹²⁸ Senghor a émis l'hypothèse que «l'idée fédérale» ferait «finalement de la France métropolitaine un État parmi d'autres, non plus le fédérateur, mais les fédérés, dont les institutions particulières seraient dominées par les institutions plus larges de l'État fédéral». ¹²⁹ Réclamations apparemment modérées pour

l'inclusion politique et l'égalité républicaine, espérait-il, déclenchaient une «révolution pacifique». La souveraineté de l'État serait décentralisée et la citoyenneté fondée sur le régime politique plutôt que sur la *patrie*. La république unitaire se transformerait en une démocratie fédérale transcontinentale incorporée dans une union confédérale qui ne s'appellerait même pas France.

Encore une fois, Senghor a nuancé cette vision radicale avec des assurances. Il a admis qu'il s'agissait d'un «idéal à long terme et de grande envergure» que ni l'opinion publique métropolitaine ni les élites étrangères n'étaient prêtes à accepter.¹³⁰ Permettre la création d'une telle union pourrait prendre vingt ans,¹³¹ il a mis l'accent sur les demandes pratiques à petite échelle pour renforcer les assemblées locales et créer un nouveau Conseil de gouvernement en Afrique de l'Ouest - «modifications légères» dans le cadre de l'Union existante. Mais il a avoué son espoir que «ceux-ci. . . petites réformes. . . s'il est adopté et appliqué fidèlement, permettra un apprentissage de la démocratie locale; combinés au développement économique et à l'éducation, ils permettront la réalisation rapide et véritable de la République fédérale. »¹³²

C'était la stratégie radicalement littéraliste de Senghor de faire des demandes modestes et des concessions pragmatiques qui travaillaient simultanément pour rassurer les critiques, faciliter les réformes immédiates et contribuer à une transformation révolutionnaire. Il a averti les législateurs récalcitrants que s'ils donnaient la priorité aux intérêts métropolitains à court terme sur l'intérêt général de la république, les résultats seraient catastrophiques. «S'il n'y a pas de réformes», a-t-il prédit, «il sera trop tard dans dix ans»,¹³³ affirmant que «si la France continue avec cet aveuglement», l'Afrique répondra à la propagande américaine concernant l'indépendance nationale qui «marquerait vraiment la chute [*déchéance*] de France, pire encore, cela marquerait le triomphe d'un capitalisme et d'un racisme qui nous conduiront inévitablement à la guerre. . . à la destruction de la planète et à la fin de l'espoir pour l'homme.¹³⁴

La rhétorique de Senghor était au bon moment. La défaite en Indochine, le début de la guerre d'Algérie et l'indépendance de la Tunisie et du Maroc signifiaient que la participation de l'Afrique de l'Ouest à l'Union ne pouvait plus être tenue pour acquise. Les mouvements nationalistes dans les colonies africaines anglophones prenaient de l'ampleur. Les troubles anticoloniaux étaient manifestes à Madagascar (1947), en Côte d'Ivoire (1950/51), en Guinée (1954/55) et au Cameroun (1955–1957). Une nouvelle génération d'activistes à travers l'Afrique de l'Ouest exigeait l'autonomie gouvernementale, que ce soit par l'autonomie ou l'indépendance. Selon Ruth Schachter Morgenthau, cette anxiété impériale a poussé le gouvernement à repenser sa politique africaine politiquement répressive et la forme régressive de l'Union française, la rendant plus ouverte à collaborer avec les dirigeants africains modérés.¹³⁵

À partir d'un congrès de 1953, les députés de l'iom de Senghor avaient fait campagne pour la révision du titre VIII afin de transformer la France en république fédérale

public qui aurait pu être (et fournir un cadre non national pour l'autodétermination algérienne). En 1955, le président Edgar Faure nomma Senghor à son cabinet comme secrétaire d'État à la présidence du conseil et fut chargé de réécrire les dispositions du titre viii. ¹³⁶ Comme en 1946, un débat public s'est déroulé sur les mérites juridiques et politiques du fédéralisme, que ce soit en tant que véhicule d'une union plus démocratique ou instrument de régime impérial. ¹³⁷ Mais malgré les efforts de Senghor au sein du gouvernement, de l'assemblée et de la presse, le résultat n'était pas ce qu'il envisageait.

Ce processus a plutôt conduit à la Loi-Cadre de 1956, qui a lancé un ensemble de réformes juridiques, politiques et financières accordant aux territoires franco-africains une part significative d'autonomie locale par le biais d'assemblées et de conseils exécutifs élus par le peuple. Les pouvoirs autrefois concentrés dans l'administration coloniale étaient répartis entre les organes étrangers du gouvernement représentatif. Mais, comme l'indique Morgenthau, ces lois ont tenté de décentraliser et de libéraliser la domination française en Afrique sans altérer l'État unitaire défini par la constitution de 1946. La Loi-Cadre a peut-être fait un pas décisif vers l'autonomie et l'indépendance, mais ce n'était pas une tentative sérieuse de refaçonner la France en république fédérale. Au lieu de cela, il a délégué le pouvoir à des territoires africains distincts, ce qui a renforcé l'intégrité de l'État métropolitain souverain. ¹³⁸

En anticipant un ordre postcolonial de nations autarchiques alliées à un État français désormais réduit à sa dimension européenne, la Loi-Cadre exprime la logique nationaliste de décolonisation que les interventions de Senghor contestent. Il a soutenu les réformes concrètes introduites par la loi de 1956 renforçant l'autonomie gouvernementale des Africains. Mais il n'a pas voté pour la Loi-Cadre, dont il s'est opposé au paradigme territorialiste. ¹³⁹

Les affiliés de Senghor à l'iom ont mal performé aux élections de 1956 et ont perdu des sièges au profit des députés africains du parti RDA, dont le chef, Félix Houphouët-Boigny, a été invité à rejoindre le gouvernement. Mais quitter le cabinet a donné à Senghor plus de liberté pour plaider en faveur d'une république fédérale. ¹⁴⁰ Alors que les appels à l'indépendance résonnaient dans les circonscriptions populaires de toute l'Afrique de l'Ouest, Senghor a continué à résister à ce qu'il considérait comme la tentation de l'autarcie. Son engagement en faveur de l'autodétermination sans souveraineté étatique découlait à la fois d'une lecture opportune de la conjoncture actuelle et d'une orientation intempestive vers un futur possible. Il n'informait pas seulement de manière pragmatique les stratèges français que sa politique africaine échouait ou les Africains que l'indépendance pourrait conduire au déclin économique. Il était également animé par un engagement utopique pour une union démocratique et socialiste qui permettrait à chacun de réaliser plus pleinement son humanité.

L'avenir d'Eurafrique

Senghor croyait que l'impérialisme était arrivé à un tournant historique. «Un courant irrésistible conduit les peuples d'outre-mer vers l'autonomie et l'indépendance. Le problème aujourd'hui n'est pas d'arrêter cette émancipation, de nager en amont à contre-courant, mais de la canaliser. . . donner une forme constructive et juridique à un sentiment populaire [*élan populaire*]. »¹⁴¹ Il a identifié le fédéralisme comme la forme la plus efficace par laquelle les métropolitains et les Africains pourraient anticiper cet avenir imminent. Dans un essai de 1955, Senghor a établi un continuum entre la gouvernance, l'anticipation, le choix, la prévoyance et le fédéralisme. Il a écrit: «gouverner, c'est anticiper [*prévoir*]. . . gouverner, c'est choisir. En réalité, le choix est fonction de l'anticipation [*la prévision*]. «À son avis, il était facile de

prévoir [*prévoir*] cette . . . dans dix ans, il n'y aura plus de «peuples dépendants». . . La France doit planifier à l'avance [*prévoir*]. . . la République unitaire est isolée. . . la collaboration est la condition du progrès pour les deux parties. . . c'est parce qu'il sait anticiper [*prévoir*] que la France choisira la solution du fédéralisme, la seule qui réponde aux réalités du XXe siècle.¹⁴²

Inversement,

UNE *non* [à la fédération] serait catastrophique pour vous et pour nous. Pour vous car, déçus ainsi, les peuples d'outre-mer avanceront vers une indépendance totale, malgré vous et contre vous. Pour nous parce que, trop faible pour vivre dans l'autarcie, nous nous tournerons vers l'une des deux superpuissances, aliénant justement la liberté que nous avions voulu reconquérir.¹⁴³

Jouer sur le sens exagéré de l'importance historique de la France *et* son angoisse ColdWar sur le déclin national, Senghor a fait valoir que sa principale richesse se situait dans «l'esprit de sa civilisation, cet esprit de liberté et d'humanisme qui fait de Paris la capitale de *homme*. «Cet esprit ne pourrait être protégé que» en réalisant une République fédérale française intégrée dans une confédération qui s'étend aux cinq continents; en faisant des étrangers non des sujets mais des peuples librement associés à la France. . . en rejetant le colonialisme et. . . offrant cet exemple à l'admiration du monde. »¹⁴⁴

Mais Senghor a également imploré les peuples d'outre-mer d'adopter une forme fédéraliste de décolonisation. Il a critiqué le «faux dilemme» entre «l'uniforme d'assimilation» ou le «collier de fer [*carcan*] d'indépendance totale.¹⁴⁵

Le nationalisme n'aiderait pas les Africains à répondre de manière adéquate aux problèmes économiques tels que «le crédit, le chômage, l'émigration et l'élévation du niveau de

vivant dans des pays sous-développés. »¹⁴⁶ De plus, leur a-t-il rappelé, «le monde moderne ne fait pas de place aux petites *entités dont l'indépendance est un mythe* s'ils manquent de ressources suffisantes et ne participent pas à un grand syndicat. »¹⁴⁷ Il a déclaré: «il n'y a pas d'indépendance politique sans indépendance économique. . . sans infrastructure économique, bref, sans capital - je n'ai pas dit sans capitalisme. Il n'y a pas d'indépendance politique dans l'analphabétisme des masses, et leur éducation nécessite toujours du capital. »¹⁴⁸ Même la préservation culturelle, a-t-il noté, exigerait des ressources économiques. Une union fédérale garantirait donc aux Africains à la fois «la gestion démocratique de [leurs] affaires» et «la solidarité nationale» dans «le domaine social et économique». ¹⁴⁹

Mais pour Senghor, le fédéralisme n'était pas simplement un moyen instrumental de l'aide et de l'investissement urbains: il correspondait à une nouvelle époque de l'histoire mondiale. principe de *complémentarité* »Pour lequel« la vérité n'apparaît plus comme logique linéaire, mais comme dialectique. Il ne se révèle plus dans un monologue autarchique, il se donne naissance à travers le dialogue, ou, mieux, dans un colloque. »¹⁵⁰

Le fédéralisme (le corollaire politique de la dialectique) et la dialectique (le corollaire épistémologique du fédéralisme) étaient les formes d'un avenir déjà arrivé.

Senghor pensait qu'une fédération démocratique aiderait au mieux les métropolitains et les Africains à réaliser leur plein potentiel en tant qu'êtres humains et membres des civilisations. Cela créerait également une civilisation pour une nouvelle ère de l'histoire humaine. Sa vision politique correspondait ainsi à un projet culturel: «le but ultime de l'économie politique est le développement de la société. Mais quel est le développement de la société sinon celui de sa civilisation. . . de la pensée et de l'art. . . de l'activité créatrice par laquelle l'homme se distingue des animaux? »¹⁵¹

Pour lui, «les institutions fédérales [n'étaient] que des moyens au service de *culture*, »Un processus interactif ou« colloque »qui a été vécu. ¹⁵² Il a soutenu que «la stagnation culturelle [et] la pureté raciale, comme l'autarcie économique, sont des eaux dormantes. Un peuple, comme un individu, a besoin de vivre et de grandir, de se nourrir, de s'absorber et de s'assimiler - mais par une assimilation assimilatrice. . . en intégrant en soi ces valeurs humaines qui lui sont étrangères, » ¹⁵³ affirmant que «toutes les grandes civilisations ont été formées par des cultures et des *métissage*. » ¹⁵⁴

À l'inverse, il croyait que des civilisations particulières forgeaient «le patrimoine de l'humanité» tout en essayant de se réaliser le plus pleinement possible. ¹⁵⁵ Il a expliqué: «vivre en tant que peuple civilisé. . . c'est d'abord être soi-même, en assumant son histoire. . . prendre conscience du passé est le premier devoir d'un peuple », ¹⁵⁶ pourtant «ce passé, qui informe le présent, n'est qu'un moyen de préparer son avenir

venir [*destin avenir*]. On ne peut pas s'enfermer dans le passé ni prolonger le présent, car la stagnation est une mort certaine. ¹⁵⁷

Pour Senghor, " *métissage*... est la justification du fédéralisme. ¹⁵⁸ La fédération était la forme politique à la mesure des processus culturels par lesquels, successivement, les Africains pourraient pleinement développer leur propre civilisation, une nouvelle civilisation franco-africaine pourrait émerger et la perspective d'une «civilisation de l'universel» planétaire pourrait s'ouvrir. ¹⁵⁹ Il a déclaré: «Les peuples d'outre-mer ne veulent pas de n'importe quelle» union ». Afin que le *rendez-vous* pour être fructueuse, il doit en être une de donner et de recevoir, d'enrichir réciproquement. C'est cette conception dynamique du fédéralisme que je propose. ¹⁶⁰ La conception de Senghor de «l'Eurafrrique» indexait justement ce processus de réciprocité culturelle dans un champ politique partagé.

Le discours eurafrrique dans la France impériale au début des années 1950 est né de débats sur la création d'une nouvelle Communauté économique européenne. ¹⁶¹

Parmi les partisans d'une «troisième force» pour contrebalancer les Etats-Unis et le pouvoir soviétique se trouvaient ceux de la France insistant sur le fait que toute Communauté européenne doit inclure toute l'Union française, y compris ses territoires d'outre-mer. «Eurafrrique» était un nom pour cette entité. D'autres ont vu en Eurafrrique un moyen de défendre un empire menacé. ¹⁶² Mais ses partisans incluait également les députés africains de l'iom à l'Assemblée nationale inquiets des futures conséquences économiques d'une Communauté européenne qui pourrait exclure leurs territoires. En tant que président de ce groupe, Senghor a saisi le concept d'Eurafrrique des apologistes impériaux et en a fait plus qu'un arrangement purement défensif et pragmatique entre des Africains vulnérables et une France précaire. ¹⁶³

Dans le débat législatif qui a suivi la déclaration Schuman de 1950 pour créer une Communauté européenne, Senghor a annoncé aux législateurs métropolitains que les députés d'outre-mer soutiendraient l'adhésion de la France à cette entité supranationale tant qu'elle le ferait comme une «eurafrrique» qui serait «fondée sur l'association et le développement égal de deux continents complémentaires. » ¹⁶⁴ Suite au traité instituant la Communauté européenne du charbon et de l'acier, il a réitéré cette préoccupation tout en répondant aux craintes métropolitaines. ¹⁶⁵ Il a informé l'assemblée qu'une «France eurafrrique de 88 millions d'habitants jouera son rôle de guide et de leader [*animatrice*] de l'Union européenne. » ¹⁶⁶ Mais il a averti: «L'Eurafrrique ne peut être créée sans le consentement des Africains» qui «ne soutiendront pas une union dans laquelle les pays d'outre-mer sont un moyen et non une fin, où la démocratie politique et sociale aurait pour frontière la Méditerranée». ¹⁶⁷ Senghor a rappelé à ses collègues que l'inclusion des Africains était une obligation constitutionnelle, car sous la IVe République, les territoires d'outre-mer faisaient partie intégrante de la France. Il a expliqué: «Par« Europe », nous entendons, en général, les États de l'Occident et leurs possessions africaines.» ¹⁶⁸ De-

Selon lui, la démocratie et le développement en Afrique française pourraient assurer la suprématie française dans une nouvelle Europe.

L'Eurafrrique de Senghor a signalé une alliance pragmatique mais a également répertorié un nouveau pacte politique et social par lequel les peuples métropolitains et d'outre-mer entreraient dans une relation basée sur la réciprocité et *métissage*. Dans un essai de 1955 joignant ses analyses de l'entre-deux-guerres de la complémentarité culturelle à son intérêt d'après-guerre pour la coopération fédérale, il écrit qu'Eurafrrique «ne peut être qu'un mariage dans lequel chacun des partenaires apporte sa part et ses qualités - une transaction, pour le dire grossièrement. . . . De même qu'il n'y a plus de races de maîtres, il n'y a pas de continent privilégié. Chacun a sa grandeur et sa misère, chacun a développé un trait singulier de la condition humaine. 169

Senghor a raconté que «l'esprit de la civilisation négro-africaine» a doté les Africains du «don» de «la sagesse, qui est l'art de vivre». 170 Cette joie d'être issue d'une «civilisation de l'unité où tout est lié à tout et à soi-même», la personne humaine vit dans une «plénitude harmonieuse», et la collectivité forme une communauté démocratique affirmatrice de vie organisée autour de la délibération publique et du consentement populaire. Il croyait qu'une telle sagesse joyeuse sous-tendait la religion, l'épistémologie et l'esthétique africaines dans une forme de vie humainement intégrée et réconciliée. 171

Pour Senghor, l'Europe moderne était déformée et son existence aliénée par le capitalisme, l'individualisme et la rationalité scientifique et technique. «Si le but de la politique est effectivement de faire en sorte que le plus grand nombre de personnes. . . est heureux . . . vivre une vie de plénitude harmonieuse. . . L'Afrique n'a rien à demander à l'Europe. » 172 Il a raconté cela «en propageant. . . sa civilisation rationaliste, scientiste, matérialiste et athée, sa civilisation capitaliste, l'Europe désorganisée. . . Civilisation négro-africaine en tarissant [ses] sources mêmes. 173 Il a appelé à un retour aux sources vitales de la culture africaine pour raviver les valeurs et les capacités grâce auxquelles une forme désaliénée de la vie moderne et une nouvelle politique de plénitude humaine pourraient être poursuivies.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la distinction désagréable que Senghor a alors faite entre la vision rationnelle, progressiste et orientée vers le développement de l'Europe et la répugnance africaine au progrès et l'indifférence au changement. 174 Mais quelle que soit sa décision erronée d'utiliser le discours primitiviste de l'ethnologie et de l'administration coloniales du milieu du siècle, elle était au service d'une stratégie critique plus large. Il a utilisé cette distinction pour faire valoir que la France métropolitaine doit poursuivre des politiques de développement progressif pour élever le niveau de vie africain. Son évaluation négative de l'Afrique traditionnelle a servi une critique plus profonde du colonialisme et de la civilisation européens qui, selon Senghor, avaient réduit l'imagination humaine à l'automatisme,

l'organisation à l'étatisme et la vie à la routine. 175 Les inventions «les plus spectaculaires» de la «raison discursive» européenne, a-t-il expliqué, étaient

aujourd'hui, en train de détruire l'existence même des hommes. . . loin de combattre nos véritables maux, qui sont les égoïsmes de classe, de nation, de race ou de continent, la raison européenne s'est faite son docile serviteur. S'il a aidé l'Europe à transformer le monde et. . . sa vie matérielle, il n'a pas transformé son *la vraie vie*, c'est-à-dire sa vie morale. Ceci, au contraire, ne découle pas de la raison formelle, de la raison rationnelle, mais de la raison analogique, qui est l'intuition sympathique. 176

Lorsqu'il a demandé aux Européens de ne pas «imposer leur foi religieuse» à l'Afrique, il a évoqué non pas le christianisme mais la «foi athée qui repose sur le progrès et l'argent». 177

Senghor a ainsi refiguré la prétendue distinction entre civilisations européenne et africaine comme un contraste entre une raison instrumentale «centripète» qui sert le pouvoir matériel en distanciant et «démantelant» l'objet de la connaissance et une raison intuitive «centrifuge» qui assimile la connaissance à la plénitude d'être à travers une identification amoureuse et esthétique avec un objet qu'elle aborde. Une différence apparente entre l'Europe rationnelle et l'Afrique irrationnelle devient ainsi une différence entre deux types ou aspects de la raison, dont chacun était accessible aux deux. La critique de Senghor de la raison instrumentale moderne du point de vue de l'ontologie africaine peut être problématique, mais son argument est plus nuancé qu'il n'y paraît. 178 Plutôt que de confronter la stase et le retard africains à l'historicité et au progrès européens, il a établi un lien entre la modernisation européenne et la misère sociale moderne. Plutôt que d'opposer un rationalisme européen émancipateur à une superstition africaine oppressive, il a identifié une relation sous-jacente entre la rationalité technique et scientifique et les systèmes modernes d'oppression. Plutôt que de confronter la pauvreté africaine au confort européen, il a opposé une compréhension superficielle du bien-être matériel à un sentiment plus profond d'épanouissement humain. Plutôt que de confronter les Européens aussi rationnels aux Africains qu'émotionnels, il a distingué deux modalités différentes du savoir: la raison analytique superficielle et instrumentale de l'Europe et la raison analogique vitale et empathique de l'Afrique. Pour Senghor, les antinomies autour desquelles la vie moderne *tous les deux* L'Europe • et L'Afrique était organisée et appauvrie ne pouvait être transcendée que par des formes combinées de raison discursive-technique et intuitive-esthétique: «réunies dans la même personne, [ces civilisations complémentaires permettent] la réalisation de toute la condition humaine». 179

L'esthétique avait un statut particulier dans la vision de Senghor de la désaliénation: «l'objet d'art, par sa réalité même, crée un nouveau monde, celui de demain. C'est ainsi qu'une nouvelle Afrique se crée dans le cœur et l'esprit de nos écrivains qui, parce qu'enracinés dans la réalité du présent, projettent déjà ses racines, pleines de sève, dans l'air du futur. Ce monde ne sera plus entièrement africain, ni seulement l'Europe; Ce sera un *métis* monde » qui « réunit des vertus complémentaires dans une symbiose dynamique ». ¹⁸⁰ L'Eurafrrique, à la fois source et produit de cette symbiose, exigerait « une certaine humilité de la part de l'Europe. Il doit comprendre que s'il a beaucoup à donner, il n'en a pas moins à recevoir. C'est seulement ainsi que se réalisera cette Eurafrique. . . qui doit être la pierre angulaire de la civilisation. ¹⁸¹

L'index européen de Senghor, un processus d'échange réciproque par lequel les civilisations européenne et africaine pourraient chacune mieux réaliser leur singularité *et* une nouvelle civilisation franco-africaine pourrait être créée. Les deux résultats contribueraient à créer «la civilisation de l'universel». ¹⁸² Grâce à l'emprunt, à l'internalisation et à l'ajustement perpétuels, Africains et Européens pourraient être réconciliés au service de l'objectif primordial de la réalisation de soi humaine à l'échelle planétaire. Ainsi la description de Senghor de l'Eurafrrique comme «une plus grande force culturelle préparée pour la paix» qui existerait «entre les deux blocs antagonistes [de la guerre froide], qui ne croient qu'à la violence». ¹⁸³ Ne voulant jamais seulement signaler une alliance instrumentale, il a employé l'Eurafrrique et le fédéralisme pour reconfigurer la «France» elle-même en tant qu'entité multiculturelle et transcontinentale. Eurafrique a décrit l'histoire impériale commune qui les unissait et était une vision prospective de ce que la France impériale pourrait un jour créer et devenir.

Désacraliser l'indépendance

Dans un article de 1957 pour *Le Monde*, Senghor a fait valoir que les peuples d'outre-mer «exigent moins le droit à l'indépendance que le droit à l'autodétermination [*autodétermination*]. " ¹⁸⁴ Alors que l'indépendance nationale ne pouvait instituer qu'une souveraineté formelle limitée, l'autodétermination signifiait un sentiment plus profond de désaliénation existentielle et d'autogestion réelle. Critiquant «le virus de l'indépendance», il a déclaré que les Africains étaient prêts à imaginer une future association avec la France, mais que l'engagement du gouvernement métropolitain à empiriquement rendre de telles imaginations impossible. Il a déclaré que « *décolonisation* est la condition première et fondamentale de la Communauté franco-africaine », tout en précisant que « la décolonisation institutionnelle. . . n'est pas une condition suffisante. . . la décolonisation des esprits doit être accomplie d'abord. » ¹⁸⁵ Les Africains devaient abandonner «tout complexe d'infériorité» et développer une solide «personnalité africaine» afin qu'ils

pourraient «adapter» des aspects de la civilisation française «à leur propre génie». ¹⁸⁶

De même, les colonisateurs français ont dû abandonner leur «complexe de supériorité» et reconnaître «le colonisé pour être». . . riche en civilisation »et« possédant toutes les vertus de la condition humaine ». ¹⁸⁷ Senghor a insisté pour que la France reconnaisse qu'«il n'y a pas *une* civilisation mais *beaucoup* civilisations. Ou, mieux, s'il y a une civilisation humaine, c'est la dialectique, chaque continent, chaque race, dont chaque peuple nous présente un aspect singulier et irremplaçable. ¹⁸⁸ La décolonisation était un «cadeau dialogique et dialectique entre partenaires». ¹⁸⁹

Senghor était particulièrement troublé par les gauchistes métropolitains qui ont attaqué les fédéralistes africains comme des «séparatistes» ou des «anti-français». ¹⁹⁰ Rappelant que beaucoup de ces Africains ont participé à la Résistance, il a affirmé qu'ils incarnaient davantage l'esprit authentique de la Révolution française que ces métropolitains qui ont répondu aux luttes d'autodétermination des peuples d'outre-mer en se repliant dans un nationalisme défensif et autodestructeur. ¹⁹¹ Réclamant et refonctionnant à la fois cet héritage pour une nouvelle époque interdépendante, il a appelé «l'esprit de la révolution» à «se renouveler aujourd'hui à la lumière de la science des civilisations» et à réaliser «la révolution pacifique qui donnera naissance à la véritable franco- Communauté africaine. » ¹⁹²

L'année suivante, à la veille de l'effondrement de la IV^e République, lors d'un débat sur la guerre d'Algérie, Senghor a fait valoir que la France métropolitaine devrait compromettre sa souveraineté en transformant l'État unitaire en république fédérale, et en accordant à l'Algérie l'indépendance, après quoi il pourrait choisir de s'associer à la France. Mais il a ajouté une mise en garde: «quand je dis« avec la France », cela veut dire dans le cadre d'une« république fédérale française »elle-même intégrée. . . une Union d'États confédérés. » ¹⁹³ Il a invité ses homologues métropolitains à imiter les partis africains qui avaient décidé de «désacraliser» et de «transcender» la «notion d'indépendance». ¹⁹⁴ Il a soutenu que le véritable esprit de la Révolution française ne pourrait être renouvelé et réalisé à la lumière d'une compréhension contemporaine de la multiplicité culturelle et de la solidarité transcontinentale que si le gouvernement français abandonnait son engagement envers un État unitaire et cessait de résister à l'indépendance algérienne. Pour que les Africains soient «concrètement décolonisés» et «désaliénés», il leur faudrait non seulement abolir le fait juridique du colonialisme. ¹⁹⁵ mais pour transformer les structures authentiques et transcender toutes les notions d'autarchie. Senghor a ainsi lié la tradition de la fraternité républicaine aux possibilités de multiculturalisme et de pluralisme juridique que l'impérialisme avait créées, appelant à une nouvelle communauté franco-africaine et à une véritable union fédérale.

Anticiper les futurs politiques

Entre 1946 et 1958, Senghor a promu une vision du fédéralisme comme moyen de décolonisation qui permettrait l'autodétermination tout en transcendant l'autarcie nationale. L'animation de ses efforts intempestifs était à la fois l'idée que la nouvelle Union française était une façade impériale. *et* la prévoyance que cette union *également* créé l'infrastructure institutionnelle pour ce *aurait pu être* une vraie démocratie fédérale. Des législatures territoriales et une Assemblée de l'Union étaient en place. Les Africains possédaient la citoyenneté française et avaient accès aux tribunaux français, jouissaient de la mobilité et du droit de travailler dans la métropole et d'une gamme de droits civils et d'avantages sociaux. Senghor a reconnu dans l'empire une forme de fédération aliénée. 196

Comme Césaire, Senghor exigeait non seulement une intégration complète des peuples d'outre-mer à l'État-nation existant, mais un type d'intégration qui reconstituerait la France elle-même. Le pluralisme juridique, la souveraineté désagrégée et la disjonction territoriale seraient fondés sur la Constitution. L'unité présumée de culture, de nationalité et de citoyenneté serait rompue. En prenant littéralement le langage de la Constitution sur la Quatrième République comme une union de peuples, Senghor a contesté les affirmations autarchiques selon lesquelles les Africains n'étaient pas français et devraient être exclus de la pleine participation à la législature nationale, à l'État providence ou à la Communauté européenne. Il a également contesté en tant qu'antirépublicain toute tentative de refuser l'autonomie gouvernementale par le biais d'assemblées locales aux peuples d'outre-mer. Senghor a exploité l'idée apparemment simple que le terme «français» était politique,

La poursuite de la décolonisation par Senghor à travers le fédéralisme démocratique découle d'un souci de garantir une liberté substantielle aux Africains dans une conjoncture marquée par le capitalisme néocolonial, la géopolitique de ColdWar et une Union européenne émergente. Mais sa conviction que la souveraineté de l'État était *ne pas* le cadre le plus efficace pour ce qu'il appelait la «décolonisation concrète» était plus qu'une concession réaliste à l'ordre existant. C'était une vision de la liberté humaine qui anticipait un monde qui n'existait pas encore. Cette double orientation vers le présent et l'avenir se reflétait dans sa rhétorique politique, qui allait entre l'appel à des réformes modestes et la présentation d'un programme transformateur, rassurant les apologistes impériaux et encourageant les militants anticoloniaux. Il rejoint les professions de loyauté aux avertissements apocalyptiques. Il a affirmé des principes républicains dont la logique révélait une vision transcendante à travers laquelle l'empire existant *et*

république serait sous-louée.

Les interventions de Senghor ont fonctionné dans plusieurs registres. Premièrement, il a soutenu qu'un partenariat fédéral servirait les intérêts immédiats de toutes les parties. Ce serait

permettre à la France métropolitaine de résister à l'hégémonie américaine, de contrebalancer le Commonwealth britannique et de diriger une nouvelle Communauté européenne. Il fournirait aux Africains des ressources économiques, des protections sociales et une sécurité politique. La coexistence culturelle permettrait à chaque civilisation de réaliser plus pleinement son potentiel singulier. Deuxièmement, Senghor a proposé qu'une fédération démocratique créerait un cadre à travers lequel les peuples métropolitains et d'outre-mer pourraient mieux réaliser l'autonomie républicaine dans «une ère d'interdépendance». Cette forme permettrait aux acteurs de rechercher la liberté par rapport aux conditions historiques émergentes. Cela exigerait également et créerait de nouvelles configurations culturelles fondées sur la réciprocité civilisationnelle et *métissage*.

La vision de Senghor impliquait également un espoir inconditionnel qui envisageait un monde à venir. Il a répertorié un avenir dans lequel l'aliénation moderne serait surmontée, l'émancipation politique réalisée au niveau mondial et une «civilisation de l'universel» établie. Ce registre évoquait un processus prospectif de réconciliation cosmopolite, d'auto-réalisation humaine, et même de concordance cosmologique entre les mondes humain, naturel et spirituel - un utopisme qui rejoignait la critique immanente, les actes concrets et l'imagination politique. Enracinée dans les conditions existantes, sa vision était un exemple de «l'utopie concrète» d'Ernst Bloch et de «l'utopie dialectique» de David Harvey.¹⁹⁷

Senghor a poursuivi un avenir dans lequel le partenariat avec la France impériale ne signifierait pas une dépendance néocoloniale, comme il le faisait généralement. Il a agi comme si le monde dans lequel il voulait vivre était déjà arrivé et a tenté d'instituer un arrangement politique qui ne pouvait que réussir. Pourtant, cette vision utopique s'est accompagnée d'actes constitutionnels visant à créer un tel monde en reconnaissant les possibilités au sein des arrangements existants. Il a misé sur l'avenir dès l'ouverture d'après-guerre et a misé sur le présent d'un futur dont il s'efforçait d'apercevoir les contours. En cet instant historique, semblait-il croire, la distance entre l'actuel et le possible, l'existant et l'imaginaire était à portée de main.

Mais le programme de Senghor était aussi utopique au sens péjoratif du terme. Il a parfois traité le fédéralisme comme ce que Marx appellerait une solution «toute faite». ¹⁹⁸ Avec une économie poétique, ses propositions éludaient intentionnellement de nombreuses questions concernant les organes institutionnels, la procédure électorale et la juridiction. ¹⁹⁹ Il a peu parlé des limites probables de l'association légale avec la France métropolitaine. Bien qu'il ait fait valoir que cette fédération démocratique serait conforme à d'autres formes de solidarité, telles que le panafricanisme et l'internationalisme socialiste, et malgré son intérêt à fédérer des États autonomes au sein de l'Afrique de l'Ouest, il n'a pas élaboré les médiations entre ces différents niveaux d'identification politique africaine. Il n'est pas clair non plus si son

L'ération visait à fonder une démocratie constitutionnelle, un système de socialisme coopératif, une société multinationale ou l'internationalisme cosmopolite imaginé par Emmanuel Kant. 200

Affirmer que Senghor était un acteur visionnaire, ce n'est pas nier qu'il a souvent apaisé des circonscriptions puissantes, poursuivi des intérêts personnels ou couvert ses paris. Ses initiatives constitutionnelles étaient liées à la politique des partis, aux luttes de pouvoir et aux gestes de conciliation envers le gouvernement français. 201 Les peuples colonisés qui luttaient pour la souveraineté de l'État et l'indépendance nationale ne se trompaient pas; tout au long du XXe siècle, l'État national a été un cadre inégalé pour la social-démocratie et la souveraineté populaire. 202 Mais nous ne pouvons pas qualifier de manière préventive des tentatives réactionnaires d'envisager des formes non nationales d'émancipation coloniale. Mon argument, en d'autres termes, ne s'adresse pas aux acteurs qui ont poursuivi la libération nationale, mais aux critiques qui condamnent par réflexe ceux qui ne l'ont pas fait.

Considérez la lutte de libération nationale qui a commencé dans l'Algérie coloniale en 1954. Au fur et à mesure que la guerre se déroulait, une série de propositions ont émergé pour empêcher l'indépendance nationale par des formes décentralisées d'intégration, de réconciliation, de «promotion exceptionnelle», de création d'une communauté franco-musulmane, ou Fédération franco-algérienne. De même, à la fin de la guerre, des plans juridiques concernant les droits des minorités et *multicommunautaire* des dispositions visaient à protéger la communauté ethnique française dans une Algérie indépendante, ainsi que les musulmans algériens de nationalité française dans la métropole. 203 Ces propositions ont peut-être tenté de refigurer l'État national unitaire par des expériences de pluralisme juridique. Mais ils visaient à préserver la domination coloniale en empêchant l'autodétermination algérienne. En revanche, Senghor voulait que le fédéralisme démocratique abolisse le colonialisme. Compte tenu des conditions en Algérie, les solutions fédéralistes n'auraient pas pu émanciper les populations non blanches; sans révolution sociale concomitante, ils ne pourraient que renforcer la position de l'élite coloniale sur les populations «indigènes». En ce sens, l'Algérie française ressemblait à des colonies d'esclaves antillaises après la Révolution française où les élites planteurs réclamaient une autonomie politique locale afin d'échapper aux impératifs démocratiques de la république jacobine.

Une fois que nous nous souvenons qu'un peuple donné peut poursuivre l'autogestion à travers un certain nombre de cadres politiques, nous pouvons reconnaître le refus de Senghor de réduire l'autodétermination à la libération nationale comme un choix stratégique et une position de principe. Il espère qu'une fédération postcoloniale garantira l'autonomie politique des Africains sans renoncer à leur appartenance future à une république plurielle et à une Europe unie dont ils font déjà partie intégrante. Un tel formulaire pourrait également servir de modèle et de bloc de construction pour une

ordre cosmopolite, conciliant universalité politique et multiplicité culturelle, souveraineté populaire et pluralité juridique, appartenance nationale et solidarité transnationale. Il croyait qu'une démocratie fédérale pouvait mieux réaliser la potentialité émancipatrice du républicanisme dans et pour le monde interdépendant que l'impérialisme avait contribué à créer.

je suis *ne pas* suggérant que les Africains auraient pu trouver un moyen de s'adapter à un colonialisme réformé ou que la décolonisation n'avait peut-être pas été nécessaire. Je ne suggère pas non plus que l'Union française a marqué la fin de la domination coloniale. Ce n'était clairement pas le cas. Ce que je veux dire, c'est que l'immédiat après-guerre a marqué un «hiatus historique» lorsque l'écart entre le réel, le possible et le souhaitable était souvent infinitésimal mais apparemment infranchissable. Senghor a écrit de l'intérieur et à propos de cet écart. Ses réflexions intempestives sur un avenir fédéral ont également retenu l'attention de son vieil ami Aimé Césaire.

SEPT L'autonomie antillaise et l'héritage de Louverture

Un phénomène de ce genre [la Révolution française] qui a eu lieu dans l'histoire humaine *ne peut jamais être oublié*. . même si l'objet visé derrière l'occurrence. . . ne devaient pas être atteints pour le moment. . . . Car cet événement est trop important, trop intimement lié aux intérêts de l'humanité, et son influence trop largement propagée dans toutes les régions du monde pour ne pas être rappelée, lorsque des circonstances favorables se présentent, par les peuples qui seraient alors réveillés à une répétition. de nouveaux efforts de ce genre.

- Immanuel Kant

Colonialisme et culture

L'engagement de Césaire à la fois dans la départementalisation et le Parti communiste français a vacillé après l'intervention désastreuse de la France en Indochine et le début de la guerre d'Algérie. Le parti s'est opposé aux demandes d'indépendance nationale du Vietminh et du FLN et a soutenu la prise en charge par le gouvernement métropolitain des pouvoirs d'urgence en Algérie en 1956. ¹ Césaire partageait la conviction du PFC selon laquelle l'autodétermination ne *exiger* souveraineté de l'État ² mais a soutenu la lutte révolutionnaire du fin pour la libération nationale.

Le 27 janvier 1956, lors d'une manifestation publique organisée par le Comité d'Action des Intellectuels contre la Poursuite de la Guerre en Afrique du Nord, Césaire identifia «le problème algérien» comme «un cas particulier d'un problème colonial plus large». ³ Critiquant les Européens qui se sont accrochés à l'impérialisme «sans reconnaître que son temps est passé», Césaire a expliqué que les Algériens voulaient

abolition pure et simple du régime colonial. " ⁴ Par-dessus tout, ils avaient besoin «de l'assurance [qu'ils] peuvent librement orienter [leur] propre destin. Cela signifie la naissance ou la renaissance de l'Etat algérien, uni à la France par des lois d'amitié et de solidarité, et non plus par des relations de sujétion et de domination. ⁵ Césaire a reconnu la légitimité de l'Etat algérien mais a permis qu'une fois indépendante, l'Algérie puisse entrer dans une relation confédérale avec une France décolonisée.

Césaire a approfondi ses idées sur l'autodétermination lors du premier congrès international des artistes et écrivains noirs, tenu à Paris à la Sorbonne, du 19 au 22 septembre 1956. Organisé par la Society for African Culture, affiliée à la revue et à l'éditeur Présence Africaine,⁶ la conférence a attiré des participants d'Afrique, des Caraïbes et des États-Unis. ^{sept} Alioune Diop, président de la société et rédacteur en chef de la revue, a ouvert la conférence en remettant en question l'hypothèse selon laquelle «la culture et la politique appartiennent à deux mondes radicalement distincts», observant «si l'autorité politique (l'État) peut exercer une pression mortelle sur la culture. . . il est alors certain que cela dépend de la culture. . . pour inspirer la politique. »⁸ Diop a fait valoir que les écrivains et artistes noirs avaient la responsabilité de réaliser la promesse universelle de la culture occidentale moderne

*et universaliser les formes culturelles africaines; tous deux avaient été dégradés par l'impérialisme. »*⁹ Il a déclaré que «la culture est un dialogue» entre les peuples et que «nous autres du monde non européen. . . doivent déclencher. . . de nouvelles valeurs, et explorez ensemble le nouvel univers né de la rencontre des peuples. »^{dix} Il envisageait un humanisme noir accessible à tous les peuples cherchant à surmonter la distinction aliénante entre le travail manuel et intellectuel par lequel les gens ordinaires de la société moderne étaient séparés de la spéculation philosophique et de la production esthétique. ¹¹

Césaire a également soutenu que l'émancipation doit impliquer la liberté d'un peuple de façonner des formes et des futurs culturels autonomes. Condamnant le colonialisme pour avoir «brisé l'esprit vivant [*élan*] des civilisations qui n'avaient pas encore rempli leur promesse », a-t-il insisté sur le fait que les cultures apparemment statiques ou arriérées rencontrées par les ethnologues étaient le produit de la « situation coloniale ». ¹² Cette critique de la connaissance coloniale de la culture engageait les anthropologues (dont Cailliois, Frobenius, Kroeber, Malinowski, Mauss, Mead et Segalen) et les théoriciens sociaux (Hegel, Lénine, Marx, Nietzsche, Spengler et Toynbee).

Césaire a contesté l'«illusion» impériale selon laquelle le colonisateur pourrait substituer sa propre civilisation à la civilisation indigène détruite. ¹³ Parce que les puissances européennes n'ont jamais mis toutes leurs propres ressources culturelles à la disposition des peuples colonisés, une véritable assimilation était impossible et un véritable «transfert de civilisation» ne se produirait jamais. ¹⁴ Et parce que le colonialisme n'était pas une forme de «contact civilisationnel comme les autres», il ne pouvait pas conduire à «une nouvelle civilisation [hybride]». ¹⁵ Citant Malinowski, il a estimé que l'emprunt culturel réussi ne peut être imposé; ce doit être un processus organique d'appropriation active. Dans une «civilisation vivante», a-t-il expliqué, «cette hétérogénéité se vit intérieurement comme une homogénéité. . . les éléments . . . sont vécus par la conscience de la communauté comme la leur, pas différente des éléments les plus typiquement autochtones. » ¹⁶ Césaire a caractérisé cela comme une «dialectique de l'avoir» par laquelle «les éléments étrangers deviennent

les miens, sont passés dans mon être. . . parce que je peux les organiser dans mon univers, parce que je peux les plier à mes besoins. Parce qu'ils sont à ma disposition et pas moi à la leur. C'est précisément cette dialectique qui est refusée aux colonisés. ¹⁷ Césaire a conclu que «la situation culturelle dans les pays coloniaux est tragique»; les peuples sujets ne peuvent pas prendre «d'initiative historique» et sont privés des «concepts à partir desquels [ils] pourraient construire ou reconstruire le monde». ¹⁸ Que peut-on faire maintenant?

Rejetant la fausse alternative entre «tradition autochtone et civilisation européenne», Césaire a appelé les «hommes noirs de culture» à créer une «culture para-africaine encore à naître» qui s'enracinerait dans mais dépasserait les civilisations héritées. ¹⁹ La renaissance qui en résulterait apporterait de nouvelles solutions à une série de problèmes politiques, sociaux et économiques modernes. L'enjeu était d'anticiper sans prédéfinir cette configuration: «notre rôle n'est [pas] de construire a priori un plan pour la future culture noire. . . . Notre rôle, infiniment plus humble, est d'annoncer. . . et pour préparer l'arrivée de celui qui possède la réponse. . . nos peuples et leur génie créateur, enfin débarrassés de ce qui l'entrave ou le stérilise. ²⁰ La tâche des créateurs culturels, a-t-il annoncé, est de «libérer le démiurge qui seul peut organiser ce chaos en une nouvelle synthèse. . . une réconciliation et une transcendance [*dépassement*] de l'ancien et du nouveau. . . [pour] donner la parole aux peuples [et] laisser les Noirs entrer dans la grande scène de l'histoire. » ²¹

Césaire croyait que l'abolition du colonialisme rétablirait cette «dialectique de l'avoir». Les Africains et les Antillais pourraient alors se développer le plus singulier *et* dimensions les plus universelles de leurs civilisations. Ce processus dynamique par lequel l'étranger en apparence est vécu comme un héritage propre signale précisément le rapport politique à la France Césaire moderne souhaité pour les Antillais. ²²

Réorientation politique

En août 1955, la Fédération communiste de Martinique a retiré son soutien à la départementalisation. ²³ Lors de la campagne électorale de janvier 1956, il revendiqua une plus grande autonomie antillaise au sein de l'Union française et soutint le droit des peuples coloniaux à la libération nationale. Ces élections ont eu lieu lors d'une autre grève de masse des travailleurs agricoles. Simultanément, les députés du mrp à Paris affirmaient que les habitants des départements d'outre-mer n'avaient pas droit au même niveau de vie que leurs homologues métropolitains. ²⁴

Dans sa plate-forme de campagne de 1956, Césaire a fait un ensemble de «revendications constitutionnelles qui accordaient au peuple martiniquais un rôle plus important dans la gestion de ses propres affaires» en accordant au Conseil général local plus de pouvoir et

rendre le préfet responsable devant elle. ²⁵ Il a appelé à des salaires plus élevés, des conventions collectives, des allocations familiales, des protections sociales pour les cultivateurs, les pêcheurs et les artisans, une réduction des impôts, un fonds d'investissement public qui financerait la modernisation économique et le droit des Martiniquais de commercer librement sur le marché mondial. Il s'est plaint qu'en dépit de la stagnation économique et de la misère sociale, le gouvernement refusait toujours de développer l'industrie, d'accorder des crédits ou d'appliquer des lois sur la sécurité sociale à l'étranger. En réponse, il a proposé une nouvelle charte de l'autogestion,

Parce que nous sommes convaincus que dans une situation aussi tragique, le salut ne nous viendra pas de l'extérieur, parce que... le statut de la Martinique est entre les mains de ses propres enfants et... nous n'avons plus d'illusions sur les sentiments que l'administration nourrit à l'égard de notre peuple, nous demandons au peuple martiniquais d'assumer un plus grand rôle dans la gestion de nos propres affaires. ²⁶

Au-delà de la départementalisation, il propose «une politique démocratique dans son inspiration, sociale dans ses buts, et martinicienne dans ses moyens». ²⁷

La Fédération communiste était alors à l'apogée de son pouvoir et Césaire était facilement réélu. Mais le 24 octobre 1956, il choqua ses camarades en démissionnant du PCF. Il n'y avait pas de problèmes politiques ou personnels qui le séparaient de la fédération. ²⁸ Sa démission a coïncidé avec l'escalade de la guerre en Algérie, la dénonciation par Khrouchtchev des crimes politiques de Staline et la révolution anti-soviétique en Hongrie. ²⁹ Dans *Lettre à Maurice Thorez*, où il a relayé sa décision, Césaire a tenté de penser au-delà de la départementalisation, sur la base d'une conception étroite d'assimilation politique, et communisme orthodoxe, basé sur une conception abstraite de l'émancipation prolétarienne. Ni l'un ni l'autre, a-t-il suggéré, n'était capable de résoudre l'impasse actuelle des Antilles.

Césaire a critiqué le PCF pour avoir subordonné les intérêts des peuples colonisés à la lutte ouvrière. Sa «perspective utopique» n'accordait pas d'initiative politique aux Antillais. ³⁰ A déclaré que «le marxisme et la communauté se sont mis au service des peuples noirs [*peuples noirs*], » Plutôt que l'inverse, « que la doctrine et le mouvement soient faits pour les hommes, et non pour les hommes pour la doctrine ou le mouvement. » ³¹ Césaire a appelé à une «révolution copernicienne» dans la lutte anticoloniale, ³² annonçant que les peuples noirs, dont «l'heure a sonné», doivent faire l'histoire par un mouvement autogéré. ³³ Il a également approuvé une politique de solidarité avec d'autres peuples colonisés engagés dans une «lutte pour la justice» similaire. ³⁴

Désaffecté à la fois par l'universalisme républicain de la départementalisation et par l'universalisme internationaliste du PCF, Césaire souhaitait une politique qui

«L'enfouit dans un particularisme étroit» ni le contraint à «se perdre dans un état émacié [*décharné*] universalisme." ³⁵ Espérant transcender à la fois la «ségrégation walledin» et la «dilution dans l'universel», il a envisagé une alternative «universelle riche de tout ce qui est particulier, enrichie et approfondie de tous les détails, par la coexistence de tous les détails». ³⁶ Césaire dégageait le terrain conceptuel d'un programme concret qui romprait avec l'orthodoxie du parti *et* remplace la départementalisation. Il a imploré ses camarades: «Nous devons avoir la patience. . . refaire ce qui avait été défait. . . inventer . . . notre parcours et de se débarrasser des formes déjà faites, des formes pétrifiées qui bloquent notre travail. ³⁷ L'autogestion antillaise serait à la fois la route et la destination.

Césaire *Lettre* a dénoncé l'échec du parti à s'attaquer aux luttes antillaises. Mais plutôt que de contester l'universalité communiste au nom de la particularité culturelle, il a critiqué le caractère de classe centré du marxisme orthodoxe du PCF comme provincial et diviseur. Plaidoyer contre «rejeter a priori et au nom d'une idéologie exclusive, des hommes qui le sont. . . fondamentalement anticolonialiste », a déclaré Césaire,

J'opte pour le plus large contre le plus étroit; pour le mouvement qui nous met coude à coude avec les autres et contre celui qui nous laisse à nous-mêmes; pour celui qui rassemble les énergies et contre celui qui les divise en chapelles, sectes et églises; pour celui qui libère l'énergie créatrice des masses et contre celui qui canalise et finalement stérilise [cette énergie]. ³⁸

Il a ainsi renoncé au parti au nom d'une politique pragmatique qui créerait une solidarité à travers les divisions de classe, d'idéologie et de géographie. ³⁹

Quitter le PCF est une étape cruciale dans la réorientation politique de Césaire. ⁴⁰

Dans son introduction à Daniel Guérin *Les Antilles Décolonisées* (1956), Césaire contextualise son soutien initial à la départementalisation. ⁴¹ Déclarant que, contrairement aux spéculations publiques, il n'avait «ni sentiment de culpabilité ni de tendresse partisane» pour la loi de 1946; il a rappelé qu'«en son temps, il a reçu l'approbation de larges masses d'Antillais». ⁴² Cela signifiait que «si c'était une erreur, ce n'était pas une erreur banale, et plutôt que de la condamner, nous devons l'expliquer, la saisir par ses racines et ses extensions, en effet, [nous devons saisir] phénoménologiquement le processus de pensée [*la démarche de l'esprit*] que cela suppose. ⁴³ Il a évoqué l'image d'un peuple qui «étaient des citoyens formels d'un État» mais qui ne possédait qu'une «citoyenneté marginale» et a demandé: «comment ne pas comprendre que leur premier pas collectif ne serait pas de rejeter la forme vide de leur citoyenneté, mais . . . pour le transformer en une citoyenneté à part entière? ⁴⁴

Césaire a retracé comment en résolvant une contradiction, la départementalisation en créait une autre. Faisant écho à «Sur la question juive» de Marx, il expliqua que «désormais l'égalité serait totale dans le domaine du droit», mais «chaque jour, l'inégalité s'accentuerait dans le domaine des faits. . . une terrible contradiction se développait au sein de la départementalisation. . . cela ne pouvait être résolu que par la négation de la départementalisation.⁴⁵ Cette contradiction avait provoqué «un réveil du sentiment national aux Antilles». ⁴⁶ En rupture avec ses autres écrits, Césaire a ici figuré la départementalisation comme un moment d'un processus dialectique conduisant à la conscience nationale. Il a écrit: «le progrès consistera [pour les Antillais] comme pour les autres peuples coloniaux, à passer du fait d'être englouti par la sombre universalité de l'empire, à participer à l'esprit vivant de nations finalement individualisées.⁴⁷

Utilisant la langue hégélienne, Césaire a qualifié la départementalisation de «ruse de l'histoire». ⁴⁸ Pour prévenir le nationalisme anticolonial, l'État français avait encouragé les colonisés à rechercher «l'égalité abstraite». Mais parce que «l'égalité ne se permettra pas de rester abstraite», le colonisé «récupère la parole» et exige une égalité réelle en surmontant la départementalisation. Il s'agit d'un «renversement surprenant des relations par lequel l'histoire transforme la naïveté du colonisé en ruse et la ruse du colonisateur en naïveté». ⁴⁹ Ce raisonnement a conduit Césaire à affirmer que «l'idée nationale» est la «seule réalité sur laquelle il sera désormais possible de construire l'avenir». ⁵⁰ Il a même affirmé, comme Mazzini et Fanon, que la nation sert toujours de «médiation de la liberté», concluant que si la proposition de Guérin pour une Fédération antillaise pourrait être réalisée à l'avenir, elle était actuellement irréaliste. Compte tenu des réalités de 1956, la «tâche de notre génération» est de bâtir des nations antillaises particulières. ⁵¹

Césaire se rapproche ici d'une position nationaliste que dans aucun de ses écrits d'après-guerre. Mais il faut noter qu'il comprend le sentiment national antillais comme un produit conjoncturel du caractère colonial intempestif de la départementalisation, et non comme un aboutissement inévitable: «ce basculement entre un passé dont nous ne voulons pas et un présent que nous ne pouvons accepter car il ne nous accepte pas. . . » ⁵² Et malgré son affirmation de la conscience nationale, il ne la rattache pas nécessairement à la souveraineté étatique. Césaire a surtout cherché un cadre permettant d'éviter la «dilution dans l'universel» et la «ségrégation cloisonnée». Cette introduction se distingue donc moins par son nationalisme qualifié que par son opposition à la départementalisation. Cela faisait partie du processus par lequel Césaire a décidé que le «fédéralisme coopératif» éviterait les écueils de l'assimilation communiste médiatisée et de la souveraineté étatique médiatisée au niveau national.

Le 7 novembre 1956, Pierre Alier crée un Comité Aimé Césaire, qui fait circuler un appel de Césaire pour que le peuple martiniquais crée une organisation politique autonome. En réponse, la Fédération communiste l'a expulsé. Césaire est revenu à Fort-de-France et a prononcé un discours public devant 15 000 supporters.⁵³ Beaucoup de ses collègues communistes ont fait défection pour le rejoindre, et les candidats de la Fédération communiste ont été largement battus aux prochaines élections municipales. En septembre 1957, la fédération en déclin se sépare du PCF et se reconstitue en Parti communiste martiniquais. Il a insisté sur le fait que la Martinique répondait aux critères d'une nation et a appelé à l'autonomie de la Martinique en alliance avec les partis et mouvements marxistes-léninistes du monde entier.⁵⁴ En mars 1958, Césaire et Alier fondent le Parti progressiste martiniquais.⁵⁵ Le PPM est devenu une force électorale immédiate et le véhicule organisationnel par lequel le Césaire, son président et son cercle poursuivraient leur autonomie en tant que régions autonomes d'un État fédéral plus vaste.⁵⁶

Dans le discours public martiniquais, «l'autonomie» était parfois utilisée dans un sens étroit. Césaire lui-même a initialement identifié le programme du PPM comme un *alternative* à l'assimilation et à l'«autonomie» - par quoi il semble avoir signifié l'indépendance politique ou une Martinique économiquement autonome. Lors de son troisième congrès en 1967, lorsque le ppm déclara officiellement son soutien à l'«autonomie», cela signifiait quelque chose comme la conception britannique du gouvernement intérieur: un État autonome avec souveraineté sur les affaires locales dans le cadre d'une confédération plus large avec l'ancienne puissance impériale. Cette conception de l'autonomie diffère notablement du programme antérieur d'autonomie du PPM au sein d'une union fédérale (1958-1967).⁵⁷

L'esquisse la plus complète du programme fédéraliste de Césaire se trouve dans son Rapport au Congrès constitutif du PPM (22 mars 1958), intitulé «Pour la transformation de la Martinique en région dans le cadre d'une Union française fédérée». Césaire raconte que jusqu'en 1945, l'isolement socio-économique avait permis à la Martinique une certaine autonomie. Puis, lorsque «ce statut est devenu un frein au développement de la Martinique et un frein à notre progrès», «l'idée de départementalisation» est «née». ⁵⁸ Césaire a maintenu que «si un jour le régime créé par la départementalisation, grâce aux progrès mêmes dus à la départementalisation, apparaît à son tour comme un obstacle, rien, c'est-à-dire aucun fétichisme ne l'empêchera d'être reconsidéré pour faire place à un régime qui non seulement la négation de deux régimes précédents, mais leur forme transcendée et enrichie. ⁵⁹ La perspective historique selon laquelle la départementalisation n'avait été qu'un instrument provisoire de la

l'émancipation a permis à Césaire de défier à la fois les critiques qui dénonçaient la départementalisation comme «un échec d'imagination» et les défenseurs non critiques qui ont fait «tabou» de repenser la loi de 1946.⁶⁰

Césaire sympathisait avec les partisans de la départementalisation qui soutenaient que la séparation de la France serait socialement et économiquement désastreuse. Il a fait observer que «dans l'état actuel des choses, passer de la départementalisation à l'autonomie serait provoquer le démantèlement de nos lois sociales et porter atteinte au niveau de vie de nos travailleurs. . . l'autonomie omni-latérale, serait, dans l'état actuel des choses, une autonomie de pauvreté [*misère*]. »⁶¹ Pourtant, il a reconnu que l'assimilation politique était elle-même une source d'appauvrissement des Antilles. Il pensait que le développement économique nécessiterait l'industrialisation, des barrières douanières protectrices et le droit de commercer librement sur le marché mondial, mais l'intérêt métropolitain a conduit l'État français à bloquer de telles mesures. De plus, a-t-il soutenu, étant donné que le coût élevé des salaires équivalents, des protections du travail et des prestations de sécurité sociale pour les Antillais exigerait une réduction du niveau de vie des métropoles, les dimensions socio-économiques de la loi de 1946 ne seraient jamais mises en œuvre.⁶²

Césaire a critiqué la départementalisation comme un système trop centralisé; Les politiques concernant la Martinique ont été «décidées» et «imposées par Paris». Il a cité la conviction de Proudhon que l'assimilation politique «comporte un risque de tyrannie». ⁶³ Et il a critiqué l'effet «culturel et humain» de la départementalisation comme un «processus de dépersonnalisation» qui «dénature» les groupes sociaux en niant leur caractère distinctif. ⁶⁴ Il a observé que ce système, qui «porte atteinte à la vitalité même du pays», est responsable du «malaise d'un peuple qui sent qu'il n'est plus responsable de son propre avenir [*Trier*], et ne joue que le rôle d'un extra dans un drame dont il devrait être le protagoniste. »⁶⁵ Selon lui, l'indépendance de la Martinique serait un suicide économique alors qu'une assimilation complète par la départementalisation n'était ni possible ni souhaitable. Il a conclu que «aussi difficile que cela soit, les Martiniquais doivent pouvoir regarder cette vérité en face» et «adapter notre comportement à la situation». ⁶⁶

Césaire a identifié «l'idée fédérale» comme la seule «vraie synthèse». ⁶⁷ Il a critiqué les tentatives des législateurs socialistes, comme son collègue martiniquais Paul Symphor, de réformer plutôt que d'abolir la départementalisation par la «chimère» de «l'assimilation adaptée». ⁶⁸ Et il a rassuré ceux qui craignaient la séparation que le fédéralisme ne mettrait pas fin au soutien financier de l'État métropolitain. ⁶⁹ Il a déclaré que «l'idée fédérale n'est pas un compromis bâtard entre l'assimilation et l'autonomie, mais un troisième terme qui, dans la dialectique, surmonte l'antinomie. . . seule l'idée fédérale, qui est le contraire de la séparation

et en même temps l'opposé de l'assimilation, nous permet de résoudre correctement le problème des Antilles.⁷⁰

En tant que région autonome au sein d'une union fédérale des peuples, les Antillais jouiraient de l'égalité politique et de la solidarité économique exigées par les partisans de l'assimilation ainsi que de l'autonomie gouvernementale et culturelle proclamée par les critiques de la départementalisation. Césaire a déclaré: «sans préjuger d'une évolution future, il me semble que la notion qui, à l'heure actuelle, retrouverait le mieux le champ de notre singularité, serait le mot région.⁷¹ Il a invoqué la constitution italienne qui traitait la Sicile et la Sardaigne comme des «régions» distinctes jouissant de l'autonomie gouvernementale mais recevant des fonds de développement économique de l'État, et a soutenu que «en recommandant un statut similaire pour les Antilles, nous ne tombons pas dans l'utopie. . . il existe des précédents et d'autres modèles. »⁷² Comme Camus et Arendt, Césaire a remis en question les hypothèses sur les programmes «réalistes» ou «utopiques»:

seul un système fédéral apporte une solution raisonnable aux difficultés constitutionnelles qui nous assaillent. Mais le Martinican [typique], ennemi de l'utopie, pose la question: tout cela n'est-il pas une chimère? Cela a-t-il une chance de voir la lumière du jour? Je n'hésite pas: dans la mesure même où l'assimilation totale paraît être une chimère, l'idée fédérale semble réalisable.⁷³

Césaire s'est explicitement identifié à la position fédéraliste qui avait été développée par Senghor et ses alliés parlementaires, rappelant à ses partisans que ce changement permettrait de réaligner la Martinique avec d'autres peuples luttant pour mettre fin au colonialisme par «la transformation de la République française unitaire en République fédérale française». ⁷⁴ Il a déploré que «la départementalisation ait établi une rupture entre nous et les Africains progressistes», mais a prédit que «le soutien à l'idée fédérale nous donnerait plus de pouvoir en nous plaçant sur le même terrain de demande et de combat que nos frères africains et les progressistes français». ⁷⁵ Il a conclu par une déclaration selon laquelle si le ppm peut transformer

les départements d'outre-mer dans les régions fédérales. . . nous aurons réussi à allier notre double souci de rester lié à la France et d'être de bons Martiniquais, et sans tomber dans un séparatisme qui nous tuerait, nous aurons triomphé d'une autre séparation, qui finirait par s'avérer mortelle, la séparation de l'homme de lui-même. ⁷⁶

Il faut distinguer le récit dialectique de Césaire du passage du colonialisme au fédéralisme via la départementalisation d'un vulgaire historique

matérialisme qui pose des transformations nécessaires ou des étapes fixes de développement. Il s'est occupé de la manière dont les contradictions dynamiques au sein d'une formation sociale particulière dans une conjoncture donnée créaient les conditions de son dépassement. Mais son engagement pragmatique à intervenir stratégiquement dans les arrangements actuels tout en restant ouvert à des possibilités futures inconnues concernait précisément la contingence d'actes politiques plutôt que la nécessité d'une évolution historique. En poussant les Martiniquais à reconnaître l'échec de la départementalisation, il a souligné qu'ils se trouvaient face à une occasion historique d'assumer la responsabilité de faire l'histoire.

Césaire considérait le fédéralisme comme le cadre le plus prometteur à ce moment-là par lequel la Martinique pouvait atteindre l'autonomie économique, la solidarité sociale, l'autonomie gouvernementale et la dignité culturelle. Auparavant, il avait espéré que la départementalisation réveillerait le passé futur de la vision utopique de Schoelcher de l'abolition. Maintenant, par le fédéralisme, il cherche à revitaliser la promesse émancipatrice non réalisée de son programme initial de départementalisation. Il a également reconnu que l'avenir ne pouvait être «préjugé». Si le fédéralisme échoue ou si les conditions changent, il doit être surmonté. Il n'a jamais été confronté à cette décision: son projet de redéfinir la Martinique en tant que région autonome au sein d'une république fédérale reconstituée n'a jamais été réalisé.

Crise constitutionnelle

Le long rapport de Césaire a été réimprimé toutes les semaines par *Le Progressiste*, le journal officiel du PPM, entre le 5 juillet et le 2 août 1958, la guerre d'Algérie s'est transformée en un conflit plus large qui a renversé la Quatrième République.⁷⁷ Le 13 mai, des partisans de l'Algérie française ont organisé un coup d'État à Alger et ont appelé de Gaulle à revenir au pouvoir pour vaincre les insurgés nationalistes et garder l'Algérie française. Les craintes métropolitaines que les forces impériales de droite organiseraient un coup d'État à Paris ont créé un large soutien à de Gaulle pour résoudre la crise. Le 1er juin, il a été investi chef de l'État par l'Assemblée nationale et a reçu des pouvoirs spéciaux pour gouverner par décret pendant six mois et rédiger une nouvelle constitution.⁷⁸

De Gaulle a présenté cette prise de pouvoir anticonstitutionnelle du pouvoir d'État comme un acte de service public. C'était une pièce de théâtre politique presque aussi frappante que l'apparente auto-libération de Paris qu'il avait mise en scène en 1944.⁷⁹ Ce nouveau hiatus historique a permis à DeGaulle de créer l'État exécutif fort qu'il avait toujours voulu. Mais cela a également permis aux législateurs africains et antillais de faire pression pour une constitution qui ferait enfin de la France une fédération démocratique décentralisée.

Le 25 mai, sous la rubrique «Paris ou Weimar?» *Le Progressiste* critiquait la manière antirépublicaine de dissoudre la IV^e République. Il a réimprimé l'arti-

cls de la presse métropolitaine qui a dénoncé le coup d'État algérien comme fasciste et a publié un article soulignant la différence entre un véritable État fédéral et un État unitaire simplement décentralisé.⁸⁰ Les numéros suivants ont promu «une union fédérale progressivement décentralisée, flexible et nuancée». ⁸¹ Pierre Alier a écrit,

notre statut départemental actuel doit être remplacé dans la nouvelle constitution par de nouvelles dispositions qui transformeront ce faux département que nous sommes aujourd'hui en une région authentique bénéficiant, dans le cadre d'une Union française renouée, d'une large autonomie qui permettra aux Martiniquais de s'emparer leurs propres problèmes [*à bras le corps*].⁸²

Césaire a averti de Gaulle que l'histoire le condamnerait pour ne pas avoir résolu la «diarchie» contradictoire selon laquelle la France était dirigée simultanément par différentes autorités à Paris et à Alger.⁸³ Il a appelé les contemporains à relire les arguments de Schoelcher selon lesquels les crises politiques enracinées dans les inégalités sociales ne peuvent être résolues par la force militaire.⁸⁴ Il a ajouté que les modèles romains de de Gaulle ne pouvaient pas non plus résoudre les contradictions d'une société de classes.⁸⁵

Malgré ces critiques, le ppm a finalement soutenu le retour au pouvoir de de Gaulle, espérant que la crise constitutionnelle pourrait le contraindre à créer une république fédérale. Dans un article d'août 1958, Césaire citait Marx, Engels, Lénine, Proudhon et Bakounine pour affirmer que la fédéralisation marquait une avancée par rapport au parlementarisme bourgeois traditionnel. «À l'heure actuelle», poursuit-il, «le fédéralisme constitue la seule forme de relation qui puisse empêcher l'Union française de sombrer soit dans le chaos, soit dans la tyrannie.» Parce que l'union était «traversée par le nationalisme des peuples renaissants [et] des particularismes locaux, il existe des conditions qui feraient d'une République fédérative un« pas en avant »- le seul, et le seul décisif, désormais possible.⁸⁶

Mais la constitution d'une Cinquième République, qui a remplacé l'Union française par une nouvelle Communauté française, n'était pas ce que le PPM souhaitait. Césaire l'a dénoncé comme «une occasion manquée». Il raconte que «les territoires d'outre-mer s'attendaient à ce que le général de Gaulle, hélas, des ruines sanglantes et fumantes de l'Empire, fonde une communauté de peuples libres. Mais nous devons dire que le général s'est retiré de ce grand plan.⁸⁷ Le projet de constitution n'a créé qu'une façade de fédéralisme tout en préservant l'État unitaire et n'a pas réussi à définir un nouveau statut juridique pour le dom. Césaire a prédit que cette myopie transformerait la relation des Antilles avec la France «pourrie ou amère».⁸⁸

Césaire était particulièrement préoccupé par les dispositions permettant à la nouvelle république de traiter les départements comme des territoires de seconde classe et semi-coloniaux. Selon l'article 73, «le régime législatif et l'organisation administrative

des DOM peuvent faire l'objet de mesures d'adaptation requises par leur situation particulière. »⁸⁹ Cette disposition ambiguë a été souvent lue comme une mesure progressive pour accorder aux départements une plus grande autonomie locale. Mais cela permettrait également à l'État de saper l'égalité juridique durement acquise. Césaire a informé le public martiniquais que « le remède est peut-être pire que la maladie, car en réalité ce qu'ils nous offrent est simplement un retour à un régime que nous connaissons bien, à un régime contre lequel nos ancêtres ont passé leur temps à lutter, *le régime des lois spéciales et des décrets d'exception*. » Césaire a fait valoir que si les Martiniquais voulaient éviter « ces vieilles ornières », ils devaient « refuser le stupide dilemme : *assimilation ou sécession*. . . [et] d'avoir le courage d'inaugurer un nouveau . . . système fédéral." Annonçant que le moment était venu « d'imaginer ou de mourir », a-t-il plaidé, « tant qu'il est encore temps, imaginons donc un système qui remplit plutôt que de compromettre les personnalités [des peuples]; qui coordonne les initiatives plutôt que de les paralyser; un système qui serait un paquet de libertés vivantes plutôt que la superposition de démissions paresseuses sous le bâton d'une bureaucratie lugubre. »⁹⁰

Lors d'un rassemblement de masse à Fort-de-France le 8 septembre, Césaire a appelé les Martiniquais à voter non au référendum.⁹¹ Camille Darsières, militant de longue date du PPM et proche associé de Césaire et d'Alikèr, raconte que Césaire s'est ensuite rendu à Paris pour faire part de ces préoccupations au gouvernement et négocier des concessions pour la dom.⁹² Il a rencontré de Gaulle, son chef de cabinet, Georges Pompidou, et son ministre d'État, André Malraux.⁹³ Ces sommités auraient promis à Césaire que cette constitution n'était qu'un premier pas et que sous la Cinquième République, la Martinique aurait une assemblée locale dotée d'un plus grand pouvoir substantiel, recevrait des fonds de développement importants et pourrait exercer une autonomie effective (à travers l'article 73) en adaptant les lois métropolitaines.⁹⁴

Lors d'un deuxième rassemblement à Fort-de-France le 20 septembre, Césaire s'est renversé et a appelé à un oui au référendum. Il a accueilli Malraux qui a assuré à la foule que le gouvernement comprenait ses préoccupations et soutiendrait ses revendications d'autonomie locale et d'investissement économique. La veille du référendum, Césaire a défendu sa nouvelle position dans un essai intitulé « Tenez le terrain déjà gagné » [*Tenir le pas gagné*], une citation du poème de Rimbaud « Adieu », dans lequel l'orateur reconnaît l'échec de son art et de son imagination et revient à la dure » *citer* » De la réalité du monde.⁹⁵ Césaire a expliqué qu'en dépit de ses défauts, la constitution proposée était « un grand contrat . . . de fraternité, d'entraide et de compréhension mutuelle » au sein duquel le statut de la Martinique pourrait encore évoluer : « entre les *Oui* et la mécanique *non* . . . il y a place pour une troisième voie, le oui de la raison, le oui de l'espoir, le oui de la vigilance. »⁹⁶

Le revirement de politique de Césaire sur le référendum a déçu de nombreux observateurs. Un sympathique Darsières raconte avoir été déconcerté par le soutien soudain du parti à la constitution mais rappelle également que la constitution remplissait les conditions minimales du ppm de permettre à la Martinique d'adapter le droit national à ses conditions particulières et de transformer son statut juridique si elle le souhaitait.⁹⁷

(L'article 86 permettait aux membres de la Communauté française de tenir des référendums locaux sur l'indépendance. En tant qu'Etats indépendants, ils pouvaient rester membres de la Communauté française.⁹⁸) Ernst Moutoussamy, communiste martiniquais, a accusé Césaire d'avoir été séduit par le gaullisme.⁹⁹ Néanmoins, et malgré l'opposition déterminée du Parti communiste martiniquais, le référendum du 28 septembre a été approuvé par un glissement de terrain là-bas et dans le reste de la France.

Césaire a peut-être partagé le mélange ambivalent de résignation et d'humilité exprimé par Rimbaud dans «Adieu». L'orateur abandonne les cieux de rêve pour entrer dans la décomposition *citer*. Il a honte de ne pas avoir inventé de nouveaux mondes, mais il est résolu à dépasser une existence illusoire et à réengager «avec une patience éclatante» un monde dégradé mais réel. Le poème de Rimbaud retrace la relation entre les royaumes du monde incarné et spirituellement-esthétique, comme si l'un ne pouvait être atteint que par l'autre. Césaire a peut-être décidé que le meilleur moyen de transcender la départementalisation était de passer par la situation politique existante. Peut-être croyait-il que la constitution imparfaite n'avait pas à correspondre à son idéal imaginatif tant qu'elle fournissait une voie vers un ordre politique différent.

La tentative de Césaire de conjuguer l'actuel et le désirable a suivi l'exhortation de Rimbaud à tenir le terrain déjà gagné: la citoyenneté française, les subventions économiques et la possibilité légale de transformer la Martinique en une collectivité autonome au sein de la Communauté française. Césaire pensait également que les Martiniquais eux-mêmes devaient agir s'ils voulaient une autonomie substantielle dans ce nouveau cadre juridique. Dans son dépliant de campagne du 23 novembre,

1958, élections à la première Assemblée de la Cinquième République, qui marquent son propre retour ambivalent à la *citer*, il a expliqué que les Martiniquais qui ont voté oui «doivent maintenant donner une forme à la République, lui donner vie, lui donner un sens. En somme, il doit être orienté. » Son élire «accentuerait le processus de décolonisation qui, heureusement, a été inauguré par le gouvernement». ¹⁰⁰

Césaire s'est à nouveau engagé «à améliorer le niveau de vie du peuple martiniquais et à assurer la modernisation de notre pays» par le plein emploi, «l'industrialisation rationnelle», de meilleurs salaires, l'extension du SMIC national garanti aux doms, des allocations familiales plus élevées, et le logement à loyer modique. Il a insisté sur le fait qu'ils «jouent un plus grand rôle dans la gestion de leurs propres affaires et que les élus locaux se voient accorder le pouvoir de

adapter les lois métropolitaines aux circonstances locales. » ¹⁰¹ Pourtant, ces demandes maintes fois réitérées indiquent que la situation difficile du département de la Martinique a persisté sous une forme largement inchangée.

Armand Nicolas rapporte qu'après une visite là-bas en avril 1958, un représentant du ministère des Outre-mer a observé un « malaise profond et généralisé » concernant « la participation insuffisante des populations locales et de leurs élus à la gestion de leurs propres affaires ». ¹⁰² Césaire a continué à informer ses collègues métropolitains de la baisse du pouvoir d'achat, de la hausse du coût de la vie, des bas salaires, des impôts élevés, du crédit limité, des préférences injustes pour les fonctionnaires métropolitains, des rémunérations inégales pour les fonctionnaires d'outre-mer, de la mise en œuvre sélective des avantages sociaux, du chômage généralisé et le refus de l'Etat français d'y faire des investissements économiques et sociaux.

Le 20 décembre 1959, trois nuits d'émeutes en Martinique ont commencé après qu'une automobile avec un chauffeur métropolitain blanc a heurté un Noir sur un scooter. Les unités préparées ont déployé des unités qui ont attaqué des civils. En réponse, les postes de police ont été incendiés et les vitres des voitures brisées; trois manifestants ont été tués et de nombreux autres blessés et arrêtés. Le 24 décembre, le Conseil général dirigé par les communistes a condamné la brutalité policière, exigé des réformes économiques et appelé à modifier le statut départemental de la Martinique en faveur d'une plus grande autonomie. Le gouvernement métropolitain a envoyé des avions avec des unités de réserve de l'armée et a préparé des cuirassés avec des hélicoptères et des véhicules armés pour le déploiement. Le 29 décembre, un accord a été conclu entre le ministre des départements d'outre-mer, Jacques Soustelle, et les députés parlementaires de la Martinique. Le gouvernement a accepté de reporter un plan de recrutement de travailleurs agricoles immigrés et a augmenté leur salaire minimum de 5 pour cent. Bien que les émeutes aient été officiellement imputées aux agitateurs communistes, le gouvernement craignait qu'elles ne signalent des sentiments séparatistes. Un rapport de la préfecture a déterminé que les CRS avaient régulièrement commis des abus ces dernières années et avaient contribué à une atmosphère raciste et socialement tendue sur l'île. Le ministère a proposé d'utiliser l'article 73 pour accorder plus de pouvoir aux assemblées antillaises. Ces événements ont également conduit le PPM à approuver la motion du Conseil général de révision du statut juridique de la Martinique. Un rapport de la préfecture a déterminé que les CRS avaient régulièrement commis des abus ces dernières années et avaient contribué à une atmosphère raciste et socialement tendue sur l'île. Le ministère a proposé d'utiliser l'article 73 pour accorder plus de pouvoir aux assemblées antillaises. Ces événements ont également conduit le PPM à approuver la motion du Conseil général de révision du statut juridique de la Martinique. Un rapport de la préfecture a déterminé que les CRS avaient régulièrement commis des abus ces dernières années et avaient contribué à une

Alors que le Conseil général et le Parti communiste martiniquais avaient immédiatement soutenu la rébellion, Césaire était à Paris lorsqu'elle éclata. Comme dans les années 40, il dénonce la répression policière et insiste sur un traitement équitable des manifestants arrêtés. Mais malgré sa popularité de masse et les succès électoraux du PPM, le soulèvement de 1959 a indiqué que Césaire était en train de perdre le rythme avec le sentiment populaire; les Martiniquais ordinaires n'étaient pas certains que l'autogestion et l'amélioration socio-

sible sous la Cinquième République. La trajectoire d'après-guerre de Césaire était hantée par ce défi de coordonner les initiatives juridiques par la procédure démocratique et l'action directe par la protestation de masse.

L'art de la décolonisation

Les responsabilités des élites culturelles lors de la décolonisation ont fait l'objet de la présentation de Césaire au Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, tenu à Rome du 26 mars au 1er avril 1959, neuf mois avant le déclenchement de ces émeutes. Il a fait valoir que bien que le colonialisme soit «moralement achevé» et ait «perdu son assurance historique», la décolonisation n'était «pas automatique. . . [il] n'est jamais le résultat d'un «fiat» de la conscience du colonisateur. C'est toujours le résultat d'une lutte, toujours le résultat d'une poussée. Même le plus pacifique d'entre eux est toujours le résultat d'une rupture. ¹⁰⁴ À cette fin, «l'homme de culture» devrait œuvrer «à hâter la maturation de la conscience populaire sans laquelle il ne pourra jamais y avoir de décolonisation». ¹⁰⁵ Avertissant que «toutes les décolonisations ne sont pas égales», Césaire a suggéré que les écrivains et les artistes doivent veiller à ce que les «structures coloniales» soient «détruites, extirpées au vrai sens du terme, c'est-à-dire arrachées par leurs racines». Invoquant implicitement Schoelcher, il a déclaré: «C'est pourquoi la vraie décolonisation sera révolutionnaire ou ne sera rien». ¹⁰⁶

Césaire a accordé une attention particulière à la révolution des structures de domination culturelle. Il a rappelé aux auditeurs que «la lutte contre le colonialisme n'est pas terminée. . . simplement parce que l'impérialisme aura été vaincu militairement. ¹⁰⁷

Parce qu'il croyait que l'empire dépendait d'une distinction entre les colonisateurs en tant que producteurs culturels et les consommateurs colonisés, il a identifié un rôle distinctif pour les artistes et les écrivains. Ils avaient le «devoir», selon lui, de «rétablir la double continuité rompue par le colonialisme. . . avec le monde. . . [et] avec nous-mêmes. » ¹⁰⁸ Il a identifié ces «hommes de vérité» comme des «réintroduceurs de notre peuple dans le monde. . . réinventeurs de la solidarité entre nous. . . soldats de l'unité et de la fraternité. ¹⁰⁹ Puis il a temporisé son argumentation: «Et ce n'est pas seulement la solidarité dans l'espace que les écrivains et artistes noirs rétablissent, c'est aussi. . . continuité historique. » ¹¹⁰

Invoquant Senghor, Césaire a observé que parce que «l'impérialisme a divisé l'histoire» en distinguant un avant et un après du colonialisme, il «balkanise» le temps des peuples d'outre-mer. ¹¹¹ Il a appelé les artistes noirs à «se rétablir. . . réaffirmer ou réinventer »cette continuité historique brisée. Soulignant la signification politique de cette opération temporelle, il a expliqué que lorsque Sékou Touré se déclare le descendant de Samory, «il ne s'agit pas de vanité généalogique puérile» mais d'une façon de dire «j'assume [l'héritage de] Samory».

Ce geste «rétablit l'histoire» et «remet les choses à leur place». ¹¹² En réparant les solidarités spatiales et les continuités historiques, les producteurs culturels noirs pourraient élever les populations colonisées en acteurs historiques autonomes.

Césaire a également appelé les producteurs culturels noirs à rendre l'art et la littérature «sacrés». . . en élevant la situation particulière de nos peuples à l'universel. » ¹¹³

Il soutenait que la «création artistique» pouvait «restaurer le corps social ébranlé par le choc colonial dans sa capacité à résister» en «reconnectant [le peuple] à l'histoire, en le hissant sur un plan qui est précisément celui de l'avenir». ¹¹⁴ Mais ces créateurs avaient «un devoir humain» encore plus profond que leurs «devoirs particuliers» car «enfin, il y a une question à laquelle aucun homme de culture ne peut échapper, quel que soit son pays ou sa race, qui est la suivante: du monde vous préparez-vous pour nous? » Dans un langage qui rappelait à la fois la HolyAlliance de Mazzini et l'interprétation de Sartre de la Libération, Césaire reliait l'autodétermination noire à l'auto-réalisation humaine:

En articulant notre effort avec l'effort de libération des peuples colonisés, en luttant pour la dignité de nos peuples, pour leur vérité et pour leur *reconnaissance*, c'est par définition pour le monde entier que nous nous battons, pour le libérer de la tyrannie, de la haine et du fanatisme. . . nous voulons un monde rajeuni et rééquilibré, sans lequel rien n'aura de sens. . . pas même notre lutte aujourd'hui. . . pas même notre victoire de demain. Alors et alors seulement, nous aurons été victorieux et notre victoire finale marquera l'avènement d'une nouvelle ère. Nous aurons contribué à donner un sens. . . au mot le plus usé et le plus glorieux: nous aurons contribué à fonder un humanisme universel. ¹¹⁵

Pour Césaire, l'art était un moyen privilégié de véritable décolonisation et de décolonisation, acte créatif par lequel l'autodétermination des noirs pouvait faire naître une nouvelle ère de l'histoire humaine.

Les poèmes Césaire publiés dans *Présence Africaine* entre 1955 et 1959, rassemblés dans le volume *Ferments*, a exploré cette relation entre l'art, la politique et le temps. Ils rétablissent les solidarités spatiales en s'alignant sur les rébellions populaires et les acteurs radicaux; ils restaurent les solidarités temporelles en faisant appel aux esprits du passé et en revendiquant des héritages historiques. Ces poèmes présentent également la densité, l'opacité, l'humour, la violence, la puissance expressive et la formidable érudition qui caractérisaient l'esthétique moderne de Césaire. Ils étaient politiques non seulement en raison de leur contenu anticolonial, mais parce qu'ils étaient des actes créatifs subversifs, des artefacts singuliers et réfractaires qui confondaient les catégories et résistaient à la réduction.

«Mémorial pour Louis Delgrès» (1959) conjurait le légendaire général noir qui avait affronté la force d'invasion française envoyée par Napoléon à Guade-

loupe en 1802. Après plusieurs jours de résistance contre les troupes du général Richepanse, chargées de réoccuper le territoire et de réintroduire l'esclavage, Delgrès refuse de se rendre. Son armée d'anciens esclaves s'est retirée dans un fort de montagne dans la ville de Matouba. Le 28 mai 1802, ils ont mis le feu à leurs armements, créant une explosion qui s'est tué eux-mêmes ainsi que nombre de leurs adversaires. Richepanse a ensuite rétabli l'esclavage en Guadeloupe. Simultanément, le général Leclerc menait la guerre contre une armée révolutionnaire d'esclaves affranchis dirigée par des généraux noirs et métis (Louverture, Dessalines, Christophe et Pétion) à Saint-Domingue voisin. ¹¹⁶

Le poème de Césaire est encadré de deux épigraphes. La première note que Delgrès est né en Martinique et raconte que lors du siège de Matouba, il a été repéré sur les remparts du fort à jouer du violon pour encourager ses troupes. Le second, issu d'une proclamation que le président Dessalines a faite au public haïtien le 28 avril 1804, décrit Delgrès comme un «guerrier magnanime». Ces épigraphes relient l'anticolonialisme révolutionnaire à l'art, au drame et à la générosité. Ils établissent des connexions géographiques entre la Martinique, la Guadeloupe et Haïti et une continuité historique entre Delgrès, Dessalines et Césaire.

«Memorial» commence par un orateur avouant être «hanté à jamais» et «toujours obsédé» par l'image d'un poing surgissant pour percer une couverture de brouillard. ¹¹⁷ Il déclame: «Louis Delgrès je dis votre nom / et soulevant du silence le piédestal de ce nom / je frappe l'épaisseur précise de la nuit / avec une ruche extatique de lucioles. ¹¹⁸ Ici, la mémoire historique produit une illumination poétique, et l'évocation poétique illumine l'histoire. Césaire laisse entendre que l'acte de résistance de Delgrès a été significatif parce qu'il a renversé l'illusion de la détermination historique - du destin - dont dépendait le système de l'esclavage colonial: «alors l'Histoire a hissé sur son plus haut bûcher / la goutte de sang dont je parle / où l'étrange rupture du destin / est venu se refléter comme dans un parage profond. ¹¹⁹ Le «parage», désignant à la fois la lignée et le rang hérité, était utilisé dans le droit féodal pour désigner la part d'un individu dans un héritage ou le système de régime foncier dans lequel l'héritage est divisé également entre les frères. ¹²⁰ Cette image suggère que le «saut notable» de Delgrès vers la mort était à la fois une revendication sur son héritage légitime (dignité, libre arbitre, autonomie) et un héritage dont les générations futures pourraient légitimement hériter.

Le poème célèbre la capacité créative et courageuse de Delgrès à affronter l'histoire et à confondre le destin, à rompre le continuum historique qui a sous-tendu la domination coloniale. Nous lisons: «O Violent Breaker Disconcerter / Je chante la main qui dédaignait d'écrémer / Avec la longue cuillère de jours le jus de canne / ébullition de la grande cuve du temps." ¹²¹ Le Delgrès de Césaire condamnait non seulement l'esclavage, mais l'ordre temporel qui semblait le condamner. Le poète

rappelle que le refus révolutionnaire de Delgrès de se réduire à sa force de travail confondait ou déconcertait les attentes et les catégories dont dépendait l'esclavage colonial. De même, la poésie de Césaire est une pratique déconcertante qui confond les attentes coloniales.

En figurant l'acte révolutionnaire de Delgrès comme un refus temporel, «Memorial» affirmait la possibilité d'avenirs alternatifs ni historiquement ordonnés ni prévus avant le geste dramatique du héros. Quand l'orateur dit «J'appelle à une liane qui pousse sur le palmier / (car c'est notre avenir obstiné sur le tronc du présent)», il évoque la perspective d'un futur hybride ou greffé que l'acte de Delgrès a permis.¹²² Suggérant l'orgueil du défi du temps, l'orateur appelle Delgrès «un Icare par investiture» qui «a creusé dans le chemin des cendres la plaie phosphorée d'une source insondable». ¹²³ C'est peut-être ce lien entre destruction et illumination qui permet au poète d'affirmer que Delgrès est «ici dans cette sève et ce sang à l'intérieur de cette évidence / aux quatre coins des îles, nous serpentant». Figuré comme la «supplémentarité du corps impérissable», Delgrès est à la fois universelle et particulière, durée abstraite et tradition concrète de la rébellion populaire.¹²⁴

«Mémorial» se termine par une image du temps disjoint, où le passé de Delgrès et l'avenir antillais se croisent à travers son héritage mémorisé: «Alors / constructeur du cœur dans la chair tendre des mangroves / aujourd'hui Delgrès / au creux des chemins qui se croisent / emprunter ce nom en dehors des maremmes / je vous proclame et dans tout vent futur / vous les buccinateurs d'un millésime lointain. ¹²⁵ La présence intempestive de Delgrès est médiatisée par le chant du poète proclamant son nom. Cet acte poétique reflète l'acte politique de ce «buccinateur» «vintage» ou très apprécié, le muscle qui forme la paroi de la joue humaine. Il s'ensuit que Césaire qualifie Delgrès de «trompettiste» - celui qui annonce une relation différente entre les peuples antillais et le temps historique. «Buccinator» relie aussi le son de trompette transgénérationnel du numéro de Delgrès et le poème qui le trompe et chante son nom.

Ce Delgrès ressemble au rebelle sacrifiant et tout aussi absolutiste, le protagoniste du poème dramatique antérieur de Césaire *Et les chiens se taisent* (*And the Dogs Were Silent*, 1946), qui a également exigé de la libération le prix de la mort.¹²⁶

Les deux figures peuvent donc sembler diverger des propres pratiques politiques de Césaire; il n'était ni un absolutiste politique ni un chef révolutionnaire d'une insurrection populaire. Pourtant, «Memorial» n'était pas simplement un poème sur une rébellion d'esclaves. Delgrès était un *libre* homme qui a refusé de *revenir* à un état de domination déjà vaincu. «Memorial» dramatise ainsi l'intolérable perspective de recolonisation *après* émancipation. A cet égard, malgré les différences évidentes entre la Guadeloupe révolutionnaire en 1802 et le département de la Martinique

en 1959, le geste de Delgrès a probablement résonné avec la compréhension de Césaire de la situation difficile des Antilles. Césaire est lui aussi confronté à la perspective du retournement historique et de la forclusion politique: l'Etat français recolonise les Antilles tandis que l'Afrique se décolonise. Comme Delgrès, Césaire a été confronté à un mouvement intempestif de la liberté à la domination à travers un processus qui semble inverser le flux supposé unidirectionnel de l'histoire progressive. Ces retournements et régressions ont frôlé le grain émancipateur de leur époque respective (c'est-à-dire les révolutions atlantiques et la décolonisation).

La pièce de théâtre-poème de Césaire sur le Rebelle en 1946 était abstraite et décontextualisée. Il pourrait être lu comme faisant référence à l'esclavage du Nouveau Monde, à la domination coloniale, à la condition des peuples d'ascendance africaine dans le monde moderne, à la libération de la France, à l'aliénation d'après-guerre ou même à la condition humaine en général. Sa structure classique et son cadre sous-spécifié ont contribué à son large pouvoir allégorique. En revanche, «Mémorial pour Louis Delgrès» était une élogie pour un acteur historique. Ce poème marquait une nouvelle série d'engagement de Césaire avec l'histoire des Antilles. Comme en 1946, Césaire a affronté le problème de l'émancipation coloniale à travers l'optique de l'émancipation des esclaves au XIXe siècle. Mais à mesure que ses conditions actuelles changeaient, ses points de référence historiques changeaient également. Lorsqu'il a du mal à réaliser le potentiel de la départementalisation dans les années 1940, il avait évoqué l'esprit de Schoelcher et l'abolition de l'esclavage en 1848. Mais alors que la départementalisation passait de l'éminence d'émancipation à un obstacle, la poursuite de l'autonomie fédérale par Césaire était désormais médiatisée par la lutte de Toussaint Louverture pour l'autodétermination des Noirs à Saint-Domingue.

De l'esprit de Schoelcher à l'héritage de Louverture

Le 19 juillet 1958, Césaire publie un court article dans *Le Progressiste* dans lequel il a raconté,

J'ai l'habitude, chaque année à l'approche du 21 juillet, de relire Schoelcher. Et à chaque fois. . .

Je m'émerveille de sa pertinence contemporaine [*actualité*].

Schoelcher, le vieux Schoelcher comme on l'appelait en son temps, le maniaque [*l'homme à marottes*], est vivant, plus que jamais vivant. Sa redingote peut avoir vieilli, mais pas ses idées.

Et Schoelcher est toujours devant nous. ¹²⁷

«Devant», terme spatial, plutôt que «avant», terme temporel, signale le pouvoir intempestif de Schoelcher de rester «devant» ses descendants, leur faisant face plutôt que de les précéder. Césaire a invoqué cet intempestif pour critiquer les «colonels» danois poursuivant alors la guerre algérienne «qui sur le corps de la république anesthésiée, envisage de remodeler avec une épée le visage de la France». Il

écrit: «du fond de sa tombe, c'est Schoelcher qui leur crie. . . trouver une forme d'organisation sociale garantissant à chaque citoyen en échange de son travail, le développement et la satisfaction de ses besoins. ¹²⁸

Césaire suggère plus généralement que les réflexions de Schoelcher peuvent aider les dirigeants contemporains à retrouver les significations réelles de catégories politiques apparemment évacuées.

Liberté, justice, humanité, ces grandes idées que nous pensions discréditées et que nous voulions discréditer. . . en les qualifiant d'utopistes ou d'utopistes pour les années 1848, ces idées, parce que le monde a souffert pour les avoir laissées envahir par la rouille, le monde a de nouveau appris à les chérir. L'idéalisme n'a jamais eu une telle fraîcheur ou saveur que depuis Hitler à Rakosi et en passant par Staline, l'histoire est devenue le terrible prix des «réalistes». . . ce ne sont pas les peuples qui doivent être rééduqués Schoelcher, parce que les peuples sont instinctivement Schoelcherist. Ce sont les gouvernements. Et Schoelcher serait sans aucun doute, et meilleur que Machiavel, un excellent précepteur de princes. ¹²⁹

Refigurant la relation entre réalisme et utopie, Césaire a cherché, d'une manière radicalement littéraliste, à récupérer, dérouter et réanimer des idées apparemment décrépies. Pourtant, en 1958, c'est probablement l'engagement de Schoelcher dans des expériences politiques de dépassement de soi plutôt que son programme spécifique d'émancipation par l'assimilation qui parlait à Césaire; moins son plan de réussite que sa manière de négocier l'échec.

Nous avons vu que Schoelcher n'a jamais réalisé son objectif de convertir l'abolition légale en égalité sociopolitique en transformant les colonies antillaises en départements français. ¹³⁰ La politique abolitionniste de Schoelcher avait été forgée pour la première fois lors de son voyage de 1841 à Haïti indépendante. ¹³¹ Puis, lorsque le potentiel émancipateur de 1848 fut forcé, il se tourna de nouveau vers Saint-Domingue. Le 27 juillet 1879, Schoelcher est invité à donner une conférence à Paris sur Toussaint Louverture dans le cadre d'un effort de Thomas-Prospér Gragnon-Lacoste pour collecter des fonds pour la construction d'une tombe commémorative pour Toussaint à Bordeaux, où ses cendres sont restées. ¹³² Cet entretien a jeté les bases de la monographie historique de Schoelcher de 1899 sur Toussaint. ¹³³

Pour Schoelcher, la révolution de Saint-Domingue avait démontré que l'histoire pouvait être réorientée et une nouvelle société créée lorsque les Noirs réduits en esclavage se transformaient en une force politique autonome. Mais Schoelcher a également décrit la descente de Toussaint dans le despotisme comme une trahison tragique des principes républicains. Il soutenait qu'il restait «trop de vieil esclave à Toussaint pour qu'il puisse croire que le travail pouvait être obtenu sans

cion. »¹³⁴ Tout au long de la vie de Schoelcher, il a considéré Toussaint à la fois comme une icône de la liberté noire et un exemple de la façon dont les dirigeants révolutionnaires peuvent abandonner les idéaux d'émancipation. Écrivant sur Haïti alors que sa propre lutte pour l'émancipation des Antilles était dans une impasse, Schoelcher a projeté ses espoirs passés et son désespoir actuel sur la vie publique dramatique de Toussaint. De même, Césaire s'est tourné vers l'héritage de Louverture après que le potentiel émancipateur de la départementalisation ait été exclu.

Comme indiqué, Césaire s'est rendu pour la première fois à Haïti en 1944.¹³⁵ Il a rappelé avoir été frappé par l'exemple d'avertissement d'un «pays qui avait conquis sa liberté. . . son indépendance, et que je trouve plus misérable que la Martinique.¹³⁶ Pendant ce séjour, Césaire a commencé à écrire une pièce de théâtre sur Toussaint Louverture.¹³⁷ Mais décidant qu'il avait «pris la mauvaise route» et que l'œuvre était «trop historique», il en fit quelque chose de plus «mythique et magique», avec un «esprit dionysiaque». ¹³⁸ Toussaint est devenu le rebelle et la pièce initiale a évolué en

Et les chiens étaient silencieux. Césaire n'est revenu dans l'histoire haïtienne qu'à la fin des années 1950. Ce n'est pas par hasard que son écriture *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial* coïncidait avec son adhésion au fédéralisme coopératif. ¹³⁹ Travailler à travers la confrontation de Louverture avec le problème de la liberté l'a aidé à réorienter son propre projet émancipateur.

Comme Schoelcher, Césaire a assisté à l'immensité des réalisations de Louverture et à l'impossibilité de son entreprise, à ses multiples échecs et aux possibilités toujours non réalisées de liberté noire et d'émancipation humaine que ses interventions ont ouvertes. Mais alors que Schoelcher ne pouvait ni comprendre ni pardonner le régime autoritaire de Toussaint, Césaire a interprété cette dictature de manière circonstancielle, comme contraint par une crise révolutionnaire, et a soutenu que Louverture avait choisi de se sacrifier comme un acte politique adressé aux générations futures.

Depuis mai 1794, Toussaint Louverture avait combattu en tant que général dans l'armée révolutionnaire française. Mais alors que les tensions se développaient entre lui et le gouvernement du Directoire, il était prêt à défendre la liberté des Noirs *contre* la république métropolitaine. En tant que commandant en chef de l'armée de Saint-Domingue, il conclut la paix avec les Britanniques et négocie des accords commerciaux avec l'Angleterre et les États-Unis. Celles-ci assureraient des partenaires commerciaux et un approvisionnement en armes en cas de guerre avec la France. Estimant que l'autonomie politique exigeait l'autosuffisance économique, il a invité les planteurs blancs à récupérer leurs biens et à coopérer avec son régime. Il a également publié des proclamations exigeant que les esclaves affranchis retournent dans les plantations et travaillent pour un salaire. Toussaint a expulsé Gabriel Hédouville, le haut représentant du gouvernement métropolitain, de Saint-Domingue et a vaincu les forces d'André Rigaud, son ancien allié et chef d'une armée libre de couleur dans le sud. Enfin, il a reconquis l'espagnol

Saint-Domingue, unifiant le territoire et refusant une entrée facile dans l'armée française. ¹⁴⁰

De cette manière, Toussaint s'est préparé de manière pragmatique à la guerre et a consolidé son autorité sur un régime autonome qu'il dirigeait en tant que gouverneur militaire. ¹⁴¹

Mais c'étaient aussi des gestes performatifs par lesquels il *agi* comme un chef d'État devant la population générale, les rivaux potentiels, le gouvernement métropolitain, la communauté internationale et même les générations futures. Un tournant dans ses relations avec la République française est arrivé avec le coup d'État de Napoléon Bonaparte du 9 novembre 1799, qui a renversé le Directoire. La constitution de 1795 avait défini les colonies françaises comme «parties intégrantes de la République» et «soumises à la même loi constitutionnelle». ¹⁴² Mais le décembre de Bonaparte

13, 1799, la constitution déclarait maintenant que les colonies seraient régies par des «lois spéciales». ¹⁴³ Toussaint a reconnu que ce gouvernement, influencé par les planteurs et la bourgeoisie maritime, espérait restaurer le régime colonial pré-révolutionnaire et peut-être même rétablir l'esclavage. En réponse, il a convoqué une Assemblée constituante composée de représentants d'élite blancs et de couleur libre de chaque département pour rédiger une charte juridique pour son régime. ¹⁴⁴

Alors que Bonaparte a déployé des «lois spéciales» pour séparer et subordonner les territoires d'outre-mer, Toussaint a utilisé une logique similaire pour fonder l'autonomie gouvernementale dans un idiome républicain. ¹⁴⁵ Dans une annonce à la population de Saint-Domingue, son Assemblée constituante a expliqué que la constitution de Bonaparte avait «dégradé la dignité des hommes libres» et «les avait forcés à accepter des lois qu'ils n'avaient pas façonnées et auxquelles ils ne consentaient pas». ¹⁴⁶ L'assemblée a assuré au public qu'une nouvelle «constitution locale» créerait des «lois appropriées» leur accordant les «droits que vous possédez par nature». ¹⁴⁷

La constitution de Toussaint du 10 mai 1801 déclara l'esclavage «aboli à jamais» dans le territoire. ¹⁴⁸ Il stipulait que «tous les hommes, quelle que soit leur couleur, sont éligibles à tous les emplois. . . [sans] aucune distinction autre que celles fondées sur la vertu et le talent. . . la loi est la même pour tous. ¹⁴⁹ Cet engagement en faveur de l'égalité juridique était également lié à une affirmation d'autodétermination: «le régime colonial est déterminé par des lois proposées par le gouverneur et rendues par. . . [l'] Assemblée centrale de St-Domingue. » ¹⁵⁰ L'article 28 désignait Toussaint Louverture comme gouverneur «pour le reste de sa vie glorieuse». ¹⁵¹ Les larges pouvoirs militaires, exécutifs, financiers et législatifs étaient concentrés dans cette position. L'État pourrait réglementer la liberté d'expression, la dissidence politique, les organisations civiques, la mobilité paysanne, la foi religieuse, les «vertus sociales» et les «liens familiaux» ainsi que «les professions concernant les mœurs publiques, la sécurité publique, la santé et la richesse de ses citoyens». ¹⁵² La croyance de Toussaint dans le fondement économique de la liberté a été exprimée dans les articles sur la propriété comme «sacrée et inviolable», le caractère contraignant

des baux fonciers et les droits des propriétaires absents de conserver la propriété de leurs propriétés coloniales. ¹⁵³ Au motif que «la colonie. . . ne peut souffrir la moindre perturbation dans ses travaux de culture », continuerait le système strict de discipline du travail. L'article 76 indique que l'esprit qui sous-tend ces dispositions était plus radicalement républicain que démocratique libéral: «tout citoyen doit service à la terre qui le nourrit ou dans laquelle il est né pour le maintien de la liberté, de l'égalité et de la propriété, chaque fois que la loi l'invite à les défendre. . . » ¹⁵⁴

La constitution de 1801 associa l'égalité formelle et l'état de droit à une dictature révolutionnaire. Il a établi Toussaint comme le chef d'une république autonome qui jouissait de facto de la souveraineté territoriale (aux dépens de la souveraineté populaire). Schoelcher l'a peut-être appelé «rien de moins qu'un acte d'indépendance» rendant la souveraineté française «purement nominale», ¹⁵⁵ Pourtant, il définit clairement Saint-Domingue comme une «colonie, qui fait partie de l'empire français, mais régie par des lois particulières». ¹⁵⁶ Dans ce document, «tous les hommes naissent, vivent et meurent libres et français». ¹⁵⁷ Toussaint a proposé un nouvel arrangement politique: Saint-Domingue serait un État constitutionnel autonome au sein de l'empire français.

L'assemblée a accusé Toussaint d'avoir «envoyé la présente constitution pour être sanctionnée par le gouvernement français» mais a déclaré qu'en raison de la «situation périlleuse» de la colonie et des «vœux unanimes exprimés par les habitants de Saint-Domingue, le chef général est désormais invité, au nom du bien public, de procéder à son exécution. ¹⁵⁸ L'intérêt de cette constitution était que la légitimité juridique et les lois positives du gouvernement ne découlaient que du peuple de Saint-Domingue. Pourtant, la constitution demandait aussi au gouvernement métropolitain l'autorisation de se promulguer. Nous voyons comment l'Assemblée constituante pourrait à la fois critiquer la domination métropolitaine *et* prétendent être «guidés par le désir ardent. . . pour prouver leur attachement au gouvernement français » ¹⁵⁹ et comment Toussaint «a eu la générosité, le courage, de prendre les rênes d'une colonie abandonnée et sans défense» *afin de* "Répandre le respect pour le nom français." ¹⁶⁰

Toussaint a agi à la fois comme chef d'État souverain et comme serviteur de la République française. Il a joué les deux rôles quand il a chargé son conseiller français blanc, le colonel Vincent, de remettre la constitution déjà promulguée à Bonaparte. Vincent lui aurait demandé: «Que pourrait faire le gouvernement français maintenant [à Saint-Domingue] étant donné qu'aucune disposition de la constitution ne lui permet de nommer ou d'envoyer des [fonctionnaires] dans la colonie?» Lorsque Toussaint a suggéré que «le gouvernement enverra des commissaires pour me parler », le corrigea Vincent, «mieux encore des ambassadeurs. ¹⁶¹ Toussaint aussi

confia à Vincent une lettre informant Bonaparte qu'il avait convoqué «une assemblée centrale qui pourrait définir l'avenir de Saint-Domingue par des lois sages, basées sur les coutumes de la population. . . Je me suis soumis à leurs désirs. Cette constitution a été accueillie par toutes les classes de citoyens avec des transports de joie. »Il a présenté cela comme un fait accompli –« la touche finale vient d'être apportée à ce projet »- mais a quand même demandé« la sanction et l'approbation de mon gouvernement », assure Bonaparte. que son approbation provoquerait également des «transports de joie» chez les «citoyens de toutes classes». Soulignant son statut de fonctionnaire du gouvernement, il l'a adressé de «Toussaint-Louverture, général en chef de l'armée de Saint-Domingue, au citoyen Bonaparte, premier consul de la République française. . . 27 Messidor an ix de la République française unique et indivisible. ¹⁶²

Malgré la volonté de Toussaint de faire de Saint-Domingue un territoire français, a répondu Bonaparte, «la constitution que vous avez créée comporte beaucoup de bonnes choses mais contient également des éléments contraires à la dignité et à la souveraineté du peuple français, dont Saint-Domingue est une part." ¹⁶³ Il a reconnu que Toussaint était resté sans aide métropolitaine pour combattre les ennemis de la révolution, mettre fin à la guerre civile et instaurer l'état de droit. Mais il a averti,

maintenant que les circonstances ont si heureusement changé, vous serez les premiers à rendre hommage à la souveraineté de la nation qui vous compte parmi ses plus illustres citoyens. . . . Toute autre conduite serait incompatible avec notre conception de vous. Cela vous ferait perdre vos nombreux droits ainsi que la reconnaissance et les avantages de la République et ouvrirait [*creuserait*] sous vos pieds un abîme qui, en vous avalant, pourrait contribuer au malheur de ces braves *noirs* dont nous aimons le courage et dont nous serions malheureusement obligés de punir la rébellion. ¹⁶⁴

Bonaparte raconte alors sa décision d'envoyer le «citoyen Leclerc» à Saint-Domingue pour assumer le poste de «capitaine général, en tant que fonctionnaire hiérarchique [*premier magistrat*] de la colonie. Il est accompagné de troupes importantes pour faire respecter la souveraineté du peuple français. ¹⁶⁵ Bonaparte se rappellera plus tard, «nous avons considéré [Toussaint] comme un rebelle à l'instant où il a publié sa constitution». ¹⁶⁶

Pourtant, Toussaint continua de solliciter l'aval de Bonaparte. Il s'est plaint à Vincent: «J'ai bien fait. . . pourquoi le gouvernement n'a-t-il jamais voulu le reconnaître et l'écrire? Si j'étais blanc, aucun éloge ne serait en dessous de moi; étant *négre*, peut-être que je mérite encore plus. ¹⁶⁷ Toussaint a imploré un éminent créole qui fuyait en France pour plaider à nouveau sa cause:

J'enverrai par vous des lettres au Premier Consul. . . . Parlez-lui de moi, dites-lui à quel point l'agriculture est prospère, à quel point le commerce est prospère. . . . C'est d'après tout ce que j'ai fait ici que je dois et que je veux être jugé. Vingt fois j'ai écrit à Bonaparte, pour lui demander d'envoyer des commissaires civils, pour lui dire d'y envoyer les vieux colons, blancs chargés d'administrer les affaires publiques, bons machinistes, bons ouvriers: il n'a jamais répondu. . . . Je voudrais . . . pour lui faire voir qu'en me ruinant, il ruine les Noirs, ruines non seulement de Saint-Domingue, mais de toutes les colonies de l'ouest. Si Bonaparte est le premier homme en France, Toussaint est le premier homme de l'archipel des Antilles. 168

On voit ici que Toussaint se considérait comme le partenaire du Premier Consul *et* homologue. 169 Laurent Dubois note à quel point les aspects du régime de Louverture ressemblaient au système colonial souhaité par Bonaparte à Saint-Domingue, sauf que les cultivateurs ne seraient pas réduits en esclavage et que l'administration serait entre les mains d'une élite autonome et largement noire. Il soutient que seul le racisme de Bonaparte peut expliquer son rejet de l'expérience de Toussaint. 170

Notons que l'engagement de Toussaint dans le partenariat avec la France impériale n'était ni un signe de passivité ni de pacifisme. Lorsque la guerre est devenue le seul moyen de défendre la liberté et l'autonomie, il est passé de la négociation à la confrontation. En février 1802, il informe le général Dessalines que jusqu'à la saison des pluies, lorsque la fièvre jaune décimerait les troupes françaises, «nos seules ressources sont la destruction et le feu. . . . Souvenez-vous que la terre baignée de notre sueur ne doit pas fournir à nos ennemis la moindre nourriture. . . . Tirez sur tout le monde en route, jetez les corps et les chevaux dans les rivières; détruisez et brûlez tout, pour que ceux qui viennent nous rendre en esclavage rencontrent toujours sous leurs yeux l'image de l'enfer qu'ils méritent. 171

Leurs soldats ont en effet utilisé des tactiques de guérilla, notamment brûler la campagne et se retirer des affrontements de première ligne. Au printemps 1802, les troupes de Toussaint avaient presque vaincu les forces françaises. Mais l'un de ses généraux les plus puissants, Henri Christophe, a fait défection aux Français et Toussaint a décidé de négocier la paix avec Leclerc qui garantissait la liberté générale aux Noirs. Le mois suivant, malgré les avertissements d'un complot contre lui, Toussaint rencontre un général français qui le fait arrêter et expulser en France. Il meurt le 7 avril 1803 d'une maladie non traitée dans une cellule de Fort de Joux dans le Jura. Là, il a été isolé, maintenu sous stricte surveillance, malnutri, privé de soins médicaux et finalement interdit d'écrire. 172

James a suggéré que la dévotion de Toussaint à la république française a conduit à cette «mort prématurée et cruelle». 173 Il a observé que Toussaint avait fait face à une

Dilemme «vraiment tragique»¹⁷⁴ et a noté que «Toussaint tentait l'impossible».¹⁷⁵ Pourtant, James pensait aussi s'être trompé sur les intentions françaises de rétablir l'esclavage, hésiter lorsqu'une action résolue était nécessaire, perdre le contact avec ses alliés et s'aliéner le soutien populaire.¹⁷⁶ Selon James, «l'erreur totale de calcul de Toussaint. . . événements »ont conduit à une« catastrophe inévitable ».¹⁷⁷ Les interventions hispaniques étaient «audacieuses» et «infatigables», mais sa politique «était à la traîne des événements» et «la révolution noire l'avait dépassé».¹⁷⁸ James considérait les efforts de Toussaint pour «négocier. . . la nouvelle relation avec la France »comme« ruineuse. . . politique révolutionnaire »et identifia le cessez-le-feu de mai 1802 comme marquant le moment où Toussaint perdit l'allégeance de Dessalines, qui conduisit alors les masses noires à l'indépendance.¹⁷⁹

Mais selon quelle métrique la révolution était-elle passée par Toussaint? Sa stratégie était-elle piégée dans le passé ou prévoyait-elle l'avenir? Ses actes politiques étaient-ils nés d'une méconnaissance ou le résultat d'une lecture habile du présent politique? Étaient-ils motivés par un dévouement à la France ou par un engagement en faveur de la fédération transcontinentale comme meilleur moyen de protéger l'émancipation et l'autonomie de Saint-Domingue à cette époque?

Césaire a également critiqué l'incapacité de Toussaint à communiquer clairement la menace posée par les envahisseurs français et la justification de ses actions. Il a suggéré qu'en 1801 Toussaint a agi par erreur *comme si c'était 1794*, comme si la phrase magique pour mobiliser les gens était encore *liberté générale* plutôt que *indépendance*, comme si Leclerc était Hédouville, le tout «sans reconnaître que la situation était fondamentalement différente. Les conséquences étaient graves.¹⁸⁰ Mais Césaire a également attribué à Toussaint une compréhension aiguë du présent politique. Il a soutenu que Toussaint s'était sacrifié pour protéger l'émancipation des Noirs, gagnant du temps pour que Dessalines puisse vaincre Leclerc le moment venu. Il a interprété la décision de Toussaint de se lancer dans l'embuscade comme «son dernier et sans aucun doute l'un de ses actes politiques les plus fructueux».¹⁸¹

Lorsque Césaire a qualifié Louverture de «précurseur», il ne l'identifiait pas seulement comme l'avatar de la révolution anticoloniale.¹⁸² Césaire le reconnaissait également comme un stratège politique patient et visionnaire, toujours soucieux des objectifs à long terme. Louverture de Césaire a fait des sacrifices dans le présent, y compris sa propre vie, pour assurer la liberté future de son peuple. Il a démontré une capacité à «reconvertir sa politique», en adoptant de nouvelles positions qui correspondent plus adéquatement à l'évolution des circonstances.¹⁸³

Tout au long de la longue lutte qui a commencé avec le soulèvement des esclaves en 1791, Toussaint a poursuivi des arrangements qui assureraient la plus grande liberté à son peuple étant donné le paysage politique existant. De telles inquiétudes l'ont conduit à combattre les révolutionnaires français avant de les rejoindre contre les ennemis du républicanisme, puis à

proposer une nouvelle forme d'autonomie coloniale au sein d'une fédération impériale, et enfin confronter directement la France.¹⁸⁴ Sous ces renversements apparents, les objectifs de Toussaint sont restés cohérents: liberté générale, indépendance économique et autonomie politique. Compte tenu de l'ordre impérial qui allait faire face à la postémancipation de Saint-Domingue, Toussaint pensait qu'un partenariat formel avec la France pouvait le mieux assurer ces objectifs, que sa constitution de 1801 cherchait à institutionnaliser.¹⁸⁵ Il a conclu que les développements historiques avaient permis - peut-être nécessaire - à Saint-Domingue d'être un partenaire autonome et économiquement indépendant de la France. Parmi eux se trouvaient l'interdépendance transnationale qui caractérisait l'économie impériale française, la sensibilité républicaine de l'Atlantique révolutionnaire et la souveraineté territoriale de fait que la rébellion des esclaves lui avait permis de saisir.

La constitution de Toussaint visait à la fois à formaliser l'état actuel des choses et à initier une transformation révolutionnaire. L'arrangement politique qu'il envisageait et promulgua aurait fondamentalement reconfiguré le caractère colonial de Saint-Domingue, la relation impériale entre la France et la colonie, le caractère républicain de l'État-nation français et le caractère national de la république. Cela aurait sapé les normes racistes régissant les systèmes capitalistes, impériaux et interétatiques existants. Ces facteurs ont conduit Napoléon à détruire Saint-Domingue plutôt que de sanctionner l'autonomie d'une société d'esclaves affranchis dirigée par un général noir.¹⁸⁶

Le système historiquement possible envisagé par Toussaint s'est avéré politiquement impossible. Son intervention intempestive n'était pas en phase avec les normes nationales et impériales françaises et les souhaits séparatistes de ses soldats militants et esclaves rebelles. Ce dernier se méfiait de sa volonté de collaborer avec les planteurs blancs et les fonctionnaires. Peut-être sciemment, la constitution de Toussaint a provoqué la confrontation avec Napoléon qui a conduit à sa propre mort prématurée, à la disparition de son expérience politique et à l'indépendance haïtienne. Quand tous les signes indiquaient que son rêve d'un partenariat fédéral était forclos et que Napoléon souhaitait rétablir l'esclavage à Saint-Domingue, Toussaint était prêt à s'engager dans une guerre brutale pour défendre l'émancipation et l'autonomie. Pourtant, jusqu'à la fin, il a insisté pour qu'il serve la République française,¹⁸⁷

La tentative de Toussaint d'établir un partenariat fédéral sans précédent illustre la caractéristique paradoxale des projets stratégiques-utopiques. Cela aurait créé un ensemble alternatif d'arrangements possible uniquement dans un monde qui avait déjà été transformé précisément de ces manières. Mais à bien des égards, la république utopique de Toussaint existait déjà. En 1801, il *avait* créé une société de presse à Saint-Domingue

composé de Noirs émancipés qu'il gouvernait (bien qu'en dictateur révolutionnaire) sans l'intercession des fonctionnaires français. Cet état noir autonome *était* économiquement autonome. Ses exportations de plantations lui ont permis une relation d'interdépendance avec la France impériale alors même qu'elle concluait des traités commerciaux et diplomatiques indépendants avec les colonies et États voisins.¹⁸⁸ Le régime de Louverture était une impossibilité réellement existante, sa constitution une utopie concrète ou exécutée. En agissant comme si l'avenir était déjà arrivé, son initiative hâta son arrivée. Il accomplit l'impossible, remodelant le présent et s'adressant à un futur qu'il anticipait en le précédant, en prévoyant, en jouant et en invoquant.

Louverture était en effet un «précurseur» dont le précédent et l'esprit restaient présents à des figures telles que Schoelcher et Césaire. Césaire a soutenu que la constitution de Toussaint prévoyait des formes de domination et de république 150 ans en avance sur leur temps.¹⁸⁹ Mais tout comme Césaire devait libérer l'héritage de Schoelcher de la commémoration républicaine officielle de l'abolition, l'héritage de Louverture devait être démêlé des récits mythiques qui le fixaient comme le père de l'indépendance haïtienne. Les souvenirs de Louverture, bien sûr, n'ont jamais disparu. Sa stature n'a fait qu'au cours du XIXe siècle, alors que le spectre de la Révolution haïtienne hantait les décideurs politiques français et inspirait les peuples d'origine africaine.¹⁹⁰ Mais la spécificité révolutionnaire et utopique de l'initiative constitutionnelle de Louverture était souvent occultée.

L'indépendance haïtienne a contribué à créer l'apparence d'une équivalence nécessaire entre l'anticolonialisme, l'émancipation politique et l'indépendance nationale. Cette confusion a ensuite été renforcée par des militants et des universitaires qui ont vu la Révolution haïtienne à travers le prisme de l'anticolonialisme du XXe siècle. Les commentateurs ont souvent interprété le refus de Toussaint de déclarer l'indépendance nationale comme un échec à le faire; son engagement en faveur du partenariat avec la France a été critiqué comme un manque de jugement, une fausse conscience ou une duplicité instrumentale. Les projets de décolonisation de Césaire d'après-guerre subissent les mêmes accusations et doivent se situer dans la lignée de Louverture.

Mais prétendre que le tour de Césaire à la fédération a été médiatisé par l'héritage de Louverture ne signifie pas qu'il a simplement imité le Précurseur. Césaire a promulgué une série d'identifications parfois ambivalentes. Son engagement avec l'histoire haïtienne a informé son orientation stratégique vers la politique et ses écrits programmatiques sur la «vraie» décolonisation en tant que dépassement révolutionnaire du colonialisme aux dimensions politiques, socio-économiques, culturelles et psychiques indispensables. Il a évoqué la révolution à Saint-Domingue comme un précédent prodigieux pour la révolution antillaise qu'il prévoyait de se produire si la France continuait à traiter les départements comme des possessions coloniales.¹⁹¹ Pourtant le

La Révolution haïtienne a également fonctionné pour Césaire comme un objet projectif à travers lequel il pouvait exprimer un désir de la révolution anticoloniale qui ne pourrait jamais intervenir dans la Martinique d'après-guerre. ¹⁹²

Césaire a résolument embrassé l'héritage de Louverture en tant que stratégie politique clairvoyant. Comme celui de Toussaint, le projet de Césaire a également nécessité de la patience, de la négociation et du don de soi. ¹⁹³ Les transformations historiques ont également contraint Césaire à des moments cruciaux à repenser sa stratégie, à abandonner les positions antérieures et à formuler de nouveaux programmes d'action. Les deux figures ont séparé l'autodétermination de la souveraineté de l'État, reconnaissant que l'impérialisme lui-même avait créé les conditions pour surmonter l'assujettissement colonial à travers un partenariat transcontinental. Tous deux ont proposé des ajustements apparemment modestes aux arrangements existants qui pourraient, nous l'espérons, les transcender, même si de tels changements révolutionnaires affirmeraient en grande partie un ensemble de relations déjà émergentes.

La volonté de Césaire de transformer les Antilles en une région autonome au sein d'une fédération décentralisée s'est sans doute réfractée à travers l'héritage de Toussaint Louverture, qu'il considérait comme un contemporain, comme il l'avait fait avec Schoelcher dix ans plus tôt. Mais comme il est devenu clair que la France n'allait pas être reconstituée en union fédérale sous de Gaulle, l'ampleur et la portée des ambitions politiques de Césaire se sont rétrécies. Il s'est moins concentré sur la forme de l'État français que sur le changement du statut juridique de la Martinique. Faisant les mêmes revendications sur le gouvernement métropolitain année après année, il a joué son rôle dans un drame politique sisyphé. Sa qualité absurde et tragique a été aiguisée par le fait que Césaire avait renversé le cours à la onzième heure et accepté de soutenir le référendum de 1958 sur la base d'une promesse et d'un espoir contre lesquels il avait dû mieux connaître. C'était aussi la toile de fond de son engagement avec Toussaint en tant qu'utopiste réaliste, fédéraliste révolutionnaire et visionnaire intempestif, utopique et prématuré dont le programme apparemment impossible a été adressé à un avenir qu'il ne pouvait pas préjuger.

Demands intempestives ou vision intempestive ?

Les interventions publiques de Césaire sous la Cinquième République ont joué avec le caractère intempestif de la politique et le caractère politique du temps à l'ère de la décolonisation. Ses discours répétés à l'Assemblée nationale parlaient du temps presse pour l'empire français. En juin 1960, lors d'un débat sur l'omnibus *loi-programme* pour les DOM, il répète une série de revendications concernant les prix de la banane, les quotas de tabac, le manque de crédit, le déficit commercial, la menace posée à la Martinique par le marché commun européen et l'extension troublante des pouvoirs des préfets aux Antilles. ¹⁹⁴ Mais il

des registres rapidement décalés, annonçant: «Nous sommes à l'ère de la décolonisation. . . vous ne pouvez pas décoloniser l'Afrique et recoloniser les Antilles. C'est pourquoi je demande au gouvernement de revoir le statut des départements d'outre-mer et de chercher. . . une nouvelle formule qui concilie à la fois leur attachement à la France et leur désir légitime d'autonomie. ¹⁹⁵ Il a pris un point de vue futur à partir duquel critiquer les Antilles comme des objets intempestifs et le gouvernement métropolitain comme un acteur intempestif: «Monsieur le Ministre, nous sommes dans un moment d'accélération historique. . . Ces réformes structurelles, je vous prie, les entreprennent rapidement. . . alors qu'il est encore temps pour cela. . . dans un avenir qui peut être soudainement sur nous, vous ne serez peut-être pas amené, vous ou votre successeur, à dire mélancoliquement. . . Hélas, si seulement j'avais su. ¹⁹⁶

Dans un débat ultérieur sur le budget de 1961 pour les troubles, Césaire a annoncé un décret politiquement répressif qui permettait aux préfets antillais d'expulser tout fonctionnaire dont «le comportement était jugé comme troublant l'ordre public». Compte tenu du pouvoir discrétionnaire qu'il accordait aux fonctionnaires non élus sans définir quels actes étaient punissables, Césaire a fait remarquer: «En vérité, votre loi est une sorte de décret royal et impérial [*loi de majesté, une loi de bas empire*]. " ¹⁹⁷ Il répète alors son avertissement intempestif: «Alors, monsieur le ministre, vous voyez combien j'avais raison en juillet dernier quand j'ai parlé de la nostalgie coloniale chez certains partis! . . . Au moment où le gouvernement français, en Afrique, supprime les derniers gouverneurs coloniaux, vous utilisez cette mesure pour les offrir aux Antilles. Nous ne vous remercierons pas pour ce cadeau! » ¹⁹⁸ Une fois de plus, Césaire a souligné la relative modestie des revendications d'autonomie des Antilles et a ajouté: «croyez-moi, chers collègues. . . désormais, vous ne pouvez pas vous permettre de commettre une seule erreur politique aux Antilles. ¹⁹⁹

Pourtant, Césaire a continué d'appeler à un arrangement politique qui préserverait les relations de «confiance mutuelle, de compréhension et de fraternité» entre la métropole et les territoires antillais. ²⁰⁰ Au cours d'un débat parlementaire du 1er décembre 1960, il a réitéré le «besoin. . . pour créer quelque chose de nouveau. Plutôt qu'une autre réforme fiscale inadéquate, a-t-il déclaré, les territoires antillais ont besoin «avant tout d'une réforme politique qui leur permettrait de protéger leur marché, de relancer leur économie, et d'insuffler à leurs populations une énergie nouvelle, une réforme politique qui, dans le cadre d'une autonomie raisonnable, permettent aux Antilles de réfléchir à leurs propres problèmes et de définir leurs propres solutions. Il a conclu: «Présentez-nous une bonne réforme politique. . . tant qu'il est encore temps », ou les Antillais créeront un état séparé. ²⁰¹ Il a prédit que «les actes de mort de la France [*libérticides*] »Provoquerait« l'explosion d'un peuple dont les droits et les espoirs ont été bafoués ». ²⁰²

La menace de Césaire n'était pas fantasmagique. Depuis les émeutes de décembre 1959, l'ordre public et les libertés démocratiques en Martinique ont été ébranlés par la rébellion

et la répression. L'impasse de la décolonisation antillaise se jouait dans le théâtre des rues. Les revendications du public pour redéfinir le statut juridique de la Martinique montées par la pression exercée par le Parti communiste de la Martinique et le ppm, les assemblées locales, les syndicats, les lycéens et les expatriés antillais de la métropole.²⁰³ En réponse, le gouvernement métropolitain a tenté de détruire les tendances anti-françaises et séparatistes parmi les communistes, les étudiants radicalisés revenant de la métropole et les agitateurs extérieurs. En janvier 1960, Alain Plénel, inspecteur progressiste de l'éducation qui avait critiqué les violences d'État lors des émeutes de 1959, est rappelé à Paris. La préfecture a saisi et censuré les journaux communistes et arrêté des militants du parti.²⁰⁴

À l'Assemblée nationale, Césaire a dénoncé l'ordonnance du 15 octobre qui permettait aux préfets d'expulser les agents publics dont le comportement était jugé troublant l'ordre public. Les syndicats et les fonctionnaires ont organisé des manifestations de rue. Pourtant, entre 1960 et 1963, les préfets ont procédé à l'expulsion de nombreux fonctionnaires, en particulier des enseignants, du dom. Ils ont saisi des écrits politiques prétendument subversifs, réglementé ou interdit de nombreuses publications étrangères, censuré des émissions télévisées, interdit des réunions publiques, dissous des groupes politiques, condamné à une amende ou emprisonné des critiques du régime, refusé des visas aux étrangers soupçonnés de radicalisme et exigé que les fonctionnaires soient examinés par le ministère des colonies d'outre-mer. Le 24 mars 1961, des gendarmes ont tiré sur une foule de travailleurs agricoles en grève au Lamentin, tuant trois personnes et en blessant vingt-cinq.²⁰⁵ Le gouvernement a cherché à introduire des réformes qui apaiseraient la colère du public et amélioreraient les conditions de vie. Mais des fonds de développement insuffisants, une tentative ratée de réforme agraire et des améliorations éducatives symboliques seulement n'ont pas modifié les conditions politiques et économiques qui alimentaient le ressentiment du public. Au début des années 1960, le gouvernement français a encouragé la migration à grande échelle des Antillais vers la métropole et a enrôlé la jeunesse antillaise pour se reconstruire et s'installer en Guyane. Ces projets ont confirmé que l'État voulait uniquement restaurer l'ordre public et déplacer plutôt que de résoudre les problèmes structurels des Antilles.²⁰⁶

Dans «Crise dans les départements d'outre-mer ou crise de départementalisation?» (1961), Césaire observe que les responsables français, avec l'opinion publique, ne reconnaissent le «problème antillais» persistant que lorsqu'ils sont contraints par des cas de violents troubles sociaux. En attribuant de tels incidents à un «malaise» local, ils ont réduit le «problème antillais» à un «problème social» générique lié à la surpopulation, à la pénurie de terres, au manque d'industrie ou à une économie en retard.²⁰⁷ Césaire a insisté sur le fait que ce malaise était en fait symptomatique d'une *politique*

crise aux Antilles: «la vérité est que. . . la crise de l'Outre-mer n'est rien d'autre qu'une crise de départementalisation elle-même.²⁰⁸ Il a remarqué

que «dans un monde pleinement engagé dans la décolonisation, les Antilles françaises restent. . . l'un des rares territoires coloniaux. 209 Il a défini les colonies comme des pays «dominés» et «aliénés» dont l'existence même est un «ailleurs», un «là-bas» ou un «extérieur». L'assimilation n'a jamais été pleinement appliquée aux domaines sociaux et économiques des Antilles, et la départementalisation était «un obstacle. . . au progrès économique »,« mystification »et« forme de domination »qui maintiennent ces pays dépendants de la métropole et préviennent les mouvements d'indépendance. 210

Césaire a déclaré: «aujourd'hui. . . l'heure de la révision angoissante est arrivée. . . le régime artificiel de la départementalisation ne peut pas durer. Il a poursuivi: «la révolution antillaise a déjà commencé» en tant que «les gens sont frustrés de se voir refuser le droit de se gouverner eux-mêmes et de se voir refuser le pouvoir d'orienter leur propre avenir [*destin*], les gens qui se sont vu refuser eux-mêmes, s'éveillent à une nouvelle demande: *autogestion* et la récupération de leur propre personnalité. 211 Le problème antillais étant un problème colonial, sa seule solution est la décolonisation. En conséquence, la «voie du futur» était que ces territoires soient autorisés à se regrouper en une fédération guyanaise-antillaise à travers laquelle administrer leurs propres affaires. 212

Bien que Césaire ait appelé au remplacement de la départementalisation par un nouveau régime d'autonomie, il n'a toujours pas assimilé l'autogestion à la souveraineté de l'État. En 1962, il était sans équivoque: «la départementalisation est la centralisation, et la centralisation, dans ce domaine, est la paralysie, c'est la tyrannie, c'est la règle arbitraire, c'est la mort de l'initiative locale et la mort des libertés locales. 213 Mais il reste attaché à une vision fédérale de la décolonisation qui est «simple et claire: une revendication sociale, une revendication économique, une revendication politique. . . résumé succinctement dans notre triptyque: Travail - Industrialisation - Autogestion [*autogestion*] dans un cadre institutionnel français. 214 Et plusieurs années plus tard, lors de sa candidature à la réélection: «désormais tous les chemins vers le futur et pour. . . le progrès passe par l'autonomie de la Martinique, une autonomie qui n'a rien à voir avec l'indépendance, mais une autonomie qui tout en nous maintenant dans le cadre français nous permettra, au moins à nous-mêmes, de gérer [*gérer*] nos propres affaires. 215

Les interventions publiques de Césaire entre 1956 et 1962 indiquent qu'il imagine une forme de décolonisation qui transcende l'alternative entre départementalisation et indépendance nationale. Il n'était pas trop timide pour s'engager dans l'indépendance et il n'a pas non plus été empêché de le faire par une fausse conscience des véritables intentions de la France. Il faut prendre Césaire au mot quand il déclare sa volonté de créer «quelque chose de nouveau». Quelles que soient ses limites, le projet politique de Césaire a soigneusement confronté la liberté comme un problème. Comme Seng-

hor, il a appelé à une forme politique qui n'existait pas encore pour un monde qui n'était pas encore arrivé. Il a identifié dans l'histoire française des traditions révolutionnaires de populisme, de socialisme et d'autogestion qui pourraient être liées à des personnages comme Schoelcher et Louverture. Par la politique du littéralisme radical, Césaire espérait façonner une forme élevée de républicanisme post-impérial qui transvaloriserait l'idée même de la France.

Ce programme était utopique dans la mesure où il ne pouvait être réalisé que dans un monde déjà postnational et réaliste dans la mesure où il reposait sur les conditions et les institutions existantes. Les interventions de Césaire étaient animées par une prévoyance critique et une anticipation révolutionnaire, tout en sachant que des projets historiquement possibles pourraient être politiquement impossibles. Il a agi comme si un tel avenir était à portée de main et pouvait arriver à tout moment. Il y avait là une dialectique du possible et de l'impossible, de l'opportunité et de l'intemporel, dans laquelle chacun se révélait, s'héritait à l'intérieur et aidait à réaliser l'autre. En poursuivant systématiquement une vision impossible, il a révélé ce qui aurait pu être possible dans le présent; en saisissant le présent possible, il aperçut ce qui semblait être un avenir impossible.

La vision de la décolonisation de Césaire s'adressait autant aux futurs héritiers qu'aux contemporains. Mais son avenir était inséparable de son historicité, de la lignée de longue date qui liait la constitution de Louverture, l'abolitionnisme de Schoelcher, la départementalisation de Césaire et le fédéralisme de Senghor. Il a engagé l'histoire non pas pour pleurer les passés perdus mais pour éveiller le potentiel vivant. Les dimensions temporelles des interventions d'après-guerre de Césaire nous montrent que la période 1945-1962 ne peut contenir simplement l'histoire de la décolonisation. Ces figures et époques antérieures ont persisté en tant qu'entités d'après-guerre, pas simplement des souvenirs mais des esprits vitaux, des héritages durables et des forces efficaces. L'historiographie doit s'attaquer à la manière très réelle dont les années 1790 et 1840 étaient des contextes historiques immédiats, étaient présents et présents, pour la période 1945-60.

Le drame de la décolonisation

L'enquête historique de Césaire sur la révolution de Saint-Domingue l'a amené à réfléchir plus profondément sur l'historicité aussi - sur la plasticité du temps, la non-contemporanéité et la politique du futur. Ces questions temporelles sous-tendent ses actes politiques et ses motivations dans son art. Après avoir écrit son livre sur le drame historique de Toussaint, l'attention esthétique de Césaire s'est tournée vers l'écriture de drames tragiques dans lesquels la relation entre politique et temps occupait une place centrale.

Césaire a identifié une affinité entre les drames impériaux des années 1790 et des années 1950 (comme il l'avait fait entre ceux de 1848 et 1946). Tout au long de son livre

sur Toussaint, il a suggéré que l'émancipation et la décolonisation des esclaves n'étaient pas seulement *comme* l'un l'autre mais étaient *liés* les uns aux autres comme des scènes du drame à long terme de la modernité noire. Il a identifié Saint-Domingue comme le «premier pays des temps modernes à avoir posé. . . dans toute sa complexité sociale, économique et raciale, le grand problème que le XXe siècle s'est épuisé à tenter de résoudre: le problème colonial. Le premier pays où [ce problème] s'est dénoué [*s'est dénoué*]. " 216 Il considérait l'histoire des Caraïbes comme une arène d'époque «dénouement» sans résolution dramatique, historique *dénouage*

sans pour autant *dénouement*. L'histoire de l'exil, de l'esclavage, de l'émancipation et de l'autogestion chez les Noirs du Nouveau Monde était un matériau idéal pour le drame tragique, et le théâtre un médium idéal par lequel Césaire pourrait tenter de surmonter leur situation tragique. Dans une interview de 1967 avec Nicole Zand dans *Le Monde*, Césaire a expliqué: «Mon théâtre est le drame des noirs [*Nègres*] dans le monde moderne." 217

La poésie, la critique et les interventions politiques d'après-guerre de Césaire emploient souvent des métaphores théâtrales: qu'il s'agisse de la révolution de Saint-Domingue, de l'émancipation de 1848 ou de la décolonisation, il évoque que les Noirs deviennent des acteurs historiques en prenant d'assaut la scène de l'histoire du monde. Là, ils rétabliraient une continuité historique que le colonialisme avait rompue ou refuseraient ce qui leur avait été présenté comme leur destin historique, en partie en réveillant le passé et en anticipant les futurs. Césaire a souvent évoqué les ouvertures bloquées, les revers tragiques et les régressions intempestives. Sa pratique politique, qui cherchait à mettre en œuvre des arrangements apparemment impossibles, était elle-même éclairée par une logique dramatique et une stratégie théâtrale.

L'écriture dramatique de Césaire doit être comprise en relation avec un passage plus large d'après-guerre de la poésie d'avant-garde au théâtre expérimental en tant que site d'innovation formelle et d'esthétique politiquement engagée. À travers l'optique de la cruauté, de l'absurdité, de l'épopée, de la dialectique ou de la vie, des personnalités comme Artaud, Beckett, Brecht, Camus et Sartre considéraient le théâtre comme un milieu privilégié à travers lequel l'artiste et le public pouvaient réfléchir et transformer les relations sociales et les structures politiques. Le théâtre radical permettrait à l'esthétique antiréaliste et à la critique sociale de s'informer mutuellement; il dépasserait à la fois les tendances réductrices de l'art politique mimétique et les tendances dépolitisantes de l'art d'avant-garde.

Pendant cette période d'impasse antillaise, Césaire publie quatre pièces: *Et les chiens étaient silencieux* (1956), *La tragédie du roi Christophe* (1963), *Une saison au Congo* (1966), et *Une tempête* (1968). *Les chiens* et l'adaptation de Shakespeare *Tempête*, écrit à la suggestion du réalisateur de Paris qui avait mis en scène

ses pièces antérieures étaient plus abstraites que les deux pièces du milieu, qui mettaient en scène des événements historiques réels. Et alors que *Les chiens* et *Une tempête* représentent des actes de révolte anticoloniale, les pièces de théâtre sur Christophe et Lumumba se concentrent sur le drame de la décolonisation, le problème de la liberté *après* émancipation. Ils engagent également la relation entre la liberté et le temps.

Césaire a écrit *La tragédie du roi Christophe* entre 1959 et 1961, alors qu'il terminait son histoire de Toussaint.²¹⁸ Christophe était un ancien esclave qui est devenu l'un des principaux généraux de Toussaint pendant la révolution. Son frère général Jean-Jacques Dessalines fut le premier dirigeant d'Haïti indépendant en 1804. Deux ans plus tard, Christophe et le général du massacre Alexandre Pétion conspirèrent pour organiser un coup d'État contre Dessalines, assassiné le 17 octobre 1806. Après une élection présidentielle contestée qui trouva Christophe vainqueur, la présidence est dépouillée de tout pouvoir substantiel et une lutte armée commence. Finalement, la nouvelle nation fut divisée, avec Pétion comme président d'une république dans le sud et Christophe dirigeant un royaume dans le nord. Ce dernier est devenu un dictateur autoritaire obsessionnellement préoccupé par la discipline du travail, la sécurité territoriale et la légitimité internationale. Sa volonté de créer un héritage durable, pour lui-même et pour Haïti, même au prix de la liberté du peuple s'exprimait de façon célèbre dans une obsession de construire un palais grandiose à Sans-Souci et une forteresse au sommet d'une montagne connue sous le nom de Citadelle. Face à la perspective d'une insurrection populaire chez lui et d'une invasion par Pétion du sud, Christophe se suicida le 8 octobre 1820.²¹⁹

Alors que l'histoire de Césaire examinait la tentative d'abnégation de Toussaint pour assurer l'émancipation, cette pièce tragique traitait de la tentative d'autodestruction et mégalomane de Christophe de créer un État souverain dans le nord d'Haïti sous un régime monarchique. À travers Christophe, Césaire a exploré les douloureux dilemmes des dirigeants postcoloniaux qui tentaient de fonder des sociétés libres. Dans une interview de 1963, il expliqua: «Décolonisation? Oui. Mais après? J'ai délibérément permis cette ambiguïté.²²⁰ En 1967, il racontait: «King Christophe incarne la négritude face à . . . le passage de la dépendance à l'indépendance et à la responsabilité.²²¹ La pièce a été présentée pour la première fois au Festival de Salzbourg en 1964. Elle a été mise en scène par Jean-Marie Serrau, un metteur en scène brechtien acclamé qui a également collaboré étroitement avec Césaire sur ses deux pièces suivantes. Des difficultés financières ont empêché sa représentation en France jusqu'au 12 mai 1965.²²²

Dans un an après *Roi Christophe* 'smetropolitandebut, Césaire a publié *Une saison au Congo*, qui a dépeint la disparition de Patrice Lumumba, un événement qui s'était récemment déroulé sur la scène de la politique internationale.²²³

Entre juin 1960 et janvier 1961, la communauté mondiale a été témoin de ce qui ressemblait à une lutte épique entre démocratie populaire et politique de pouvoir

au Congo. Lumumba, le Premier ministre librement élu, a été empêché d'exercer le pouvoir souverain par une combinaison de forces antidémocratiques, y compris des provinces sécessionnistes, des rivaux politiques, des colons blancs, l'État belge, le gouvernement américain et l'ONU. Enfin, lors d'un voyage désespéré où il a tenté de recueillir le soutien national pour son gouvernement légitime après un coup d'État orchestré par le général Mobutu, Lumumba a été capturé par des rivaux politiques. Il a été transporté chez ses ennemis dans la province de Katanga, alors dirigé par le leader sécessionniste Moïse Tshombe, et exécuté par un escadron de la mort extralégal qui comprenait des Belges et des Congolais. 224

Une saison au Congo a été créée pour la première fois le 20 mars 1966 à Bruxelles, à une époque où la mort de Lumumba, dont les autorités belges n'iaient la responsabilité, restait très controversée. Serreau en a ensuite mis en scène une première production à la Biennale de Venise en septembre 1967 et à Paris le mois suivant. 225

Les protagonistes des deux pièces sont des visionnaires dévoués qui ne parviennent pas à assurer une forme possible mais intempestive d'émancipation coloniale. Chacun est contraint par des circonstances historiques de vivre une situation tragique et de choisir parmi des alternatives inacceptables. Ni l'un ni l'autre n'est aussi lucidement pragmatique que Toussaint de Césaire l'était sur la situation ou son issue probable. Dans les trois cas, je dirais, Césaire était moins intéressé par ces personnages en tant qu'individus tragiques que par les circonstances historiques du monde qui ont conditionné leurs tentatives de convertir la liberté formelle en liberté substantielle après la fin du régime colonial. Césaire traitait Toussaint comme une figure exemplaire dont la situation difficile et les choix offraient des indices sur la manière dont ses descendants du XXe siècle pourraient affronter le problème de la liberté. Christophe et Lumumba de Césaire ont été confrontés à des dilemmes similaires à ceux de Toussaint. Mais leurs approches unilatérales de l'émancipation coloniale, étatiste pour l'un et populiste pour l'autre, ont également permis de mieux comprendre la dimension tragique de la décolonisation telle qu'elle se déroulait alors historiquement.

Ces pièces étaient des méditations théâtrales sur un problème que Césaire passa sa vie à affronter: la profonde tension structurelle au sein du projet d'autodétermination des peuples colonisés entre souveraineté étatique et souveraineté populaire. Contrairement au rebelle qui s'est sacrifié par un acte de révolte révolutionnaire, son Christophe et Lumumba ont donné leur vie à des programmes condamnés pour la liberté postcoloniale. *après la fin de l'empire. Le roi Christophe*

mis en scène le danger fatal d'un territoire sans souveraineté populaire. *Une saison au Congo* mis en scène le danger fatal du populaire sans souveraineté territoriale. Dans ces pièces, chaque forme de souveraineté est à la fois nécessaire et menaçante pour l'autre; sans un certain équilibre entre eux, une véritable autodétermination ne peut être établie.

Au moment où il a écrit son article sur Lumumba, Césaire avait décidé que le fédéralisme coopératif serait le meilleur moyen d'institutionnaliser l'autonomie gouvernementale en Martinique. Cet arrangement, pensait-il, permettrait aux Antillais d'éviter à la fois l'obsession de Christophe de protéger les frontières nationales et de maintenir la sécurité intérieure et la foi de Lumumba que les agents étrangers agiraient selon leurs valeurs éthiques et leurs normes politiques autoproclamées. L'autonomie fédérale garantirait la souveraineté populaire des Antillais tout en obligeant la «France» à les reconnaître comme citoyens d'un État obligé constitutionnellement de les traiter selon le droit national concret plutôt que selon les normes éthiques inapplicables des principes internationaux.

Dans ces pièces, Christophe et Lumumba sont préoccupés par la temporalité historique et politique. Ni l'un ni l'autre n'a assez de temps. Chacun cherche à accélérer l'histoire afin de surmonter les héritages invalidants et de «rattraper» un monde que leur peuple, à travers l'esclavage et le colonialisme, a contribué à créer. Et leurs préoccupations politiques sont tournées vers l'avenir: Christophe avec la construction d'un édifice permanent qui assurerait la durée de l'émancipation haïtienne, Lumumba avec la création de précédents qui empêcheraient les futurs hommes forts africains de négliger la démocratie populaire et le bien-être national. Lumumba pensait que l'enjeu de la décolonisation n'était pas seulement la liberté pour les Africains, mais l'avenir de la démocratie.

Christophe de Césaire était un ancien esclave qui comprenait à quel point l'émancipation pouvait être inversée. En conséquence, il a consacré sa vie à assurer l'avenir de la souveraineté haïtienne. Quant à la grandeur de Lumumba, Césaire expliqua plus tard:

Lumumba est un révolutionnaire dans la mesure où il est un visionnaire. Parce qu'en réalité, qu'est-ce qu'il a sous les yeux? Un pays misérable. . . . La grandeur de Lumumbawas de balayer toutes ces réalités et de voir un Congo extraordinaire qui n'est encore que dans son esprit, mais qui deviendra une réalité demain. Et Lumumba est génial, à travers ça, car il y a toujours un au-delà [*au dela*] pour lui. 226

Son Christophe était hanté par le passé, tandis que son Lumumba prévoyait un avenir hanté par son présent historique. Les deux étaient soucieux de surmonter et de créer des héritages vivants. Leurs expériences actuelles ont été réfractées à travers des passés vitaux et des futurs fatidiques. De même, le public contemporain de Césaire a été contraint de reconnaître ces passés dans leur présent. En mettant en place une constellation historique reliant Haïti de Christophe, le Congo de Lumumba et les Antilles d'après-guerre, Césaire a utilisé le théâtre pour explorer les hypothèses conventionnelles sur la relation entre passé, présent et futur. 227 Il a rappelé son

public que le retard était à la fois un problème auquel la décolonisation devait faire face et une ressource possible qui pouvait sous-tendre la lutte politique et soutenir l'imagination politique.

Enfin, ces pièces soulignent la dimension théâtrale de la politique elle-même. La politique de ForCésaire concernait autant *montrant* quelque chose comme ils voulaient faire quelque chose. Ses pièces politiques ont montré au public que la poésie peut agir directement sur le monde et que la politique peut évoquer des possibilités imaginaires. Son théâtre ne consistait pas simplement à créer un art plus explicitement politique ou d'actualité; il lui a fourni un autre moyen d'explorer la relation intime entre la politique et l'esthétique.

Cet engagement pour la politique comme théâtre et le théâtre comme politique peut être comparé aux réflexions de Jacques Rancière sur l'affinité entre l'esthétique du politique et la politique de l'esthétique. Pour lui, la politique et l'art sont radicaux non pas lorsqu'ils traitent des sujets progressistes ou contiennent des messages révolutionnaires, mais lorsqu'ils sont capables de reconfigurer «la distribution du sensible», les normes dominantes régissant ce qui peut être montré et dit, vu et entendu. Tant la politique que l'esthétique sont capables de créer de nouveaux sujets, subjectivités et sensibilités. Tout acte, politique ou esthétique, qui révèle la vérité sous-jacente selon laquelle ni la naissance, ni la richesse, ni l'éducation ne donnent à un groupe l'autorité naturelle de diriger un autre est radical. Rancière souligne que la politique esthétique et l'art politique mettent en scène ou proclament une égalité scandaleuse, 228

Les pièces politiques de Césaire ne racontent pas seulement les tragiques dilemmes auxquels Christophe et Lumumba ont été confrontés. Ils mettent également en scène un scandale politique en traitant Christophe et Lumumba comme des sujets de drame tragique, Haïti et le Congo comme des scènes d'événements historiques mondiaux, et les Antillais et Africains comme des acteurs mondiaux sur la scène de l'histoire mondiale. Césaire et ses collègues députés d'outre-mer ont incarné et adopté un scandale similaire à l'Assemblée nationale, le théâtre sacré de la politique républicaine, où leur existence remettait en question l'idée que tout groupe social possédait un titre intrinsèquement plus grand pour gouverner que tout autre. Ils ont démontré la véracité de l'affirmation de Rancière selon laquelle la démocratie est la règle de «n'importe qui».

La lecture de Rancière avec Césaire nous invite à remettre en question l'hypothèse selon laquelle la politique radicale doit se faire dans la rue par l'action directe et que les actes parlementaires sont nécessairement réformistes et modérés. La question cruciale n'est pas de savoir où intervient la politique, mais quelles transformations elles peuvent effectuer. Soit l'action directe, soit la politique parlementaire peuvent introduire un changement révolutionnaire ou reproduire les relations existantes. Historiquement, les initiatives constitutionnelles radicales et

Les grands mouvements sociaux ont généralement exigé les uns des autres que les ouvertures révolutionnaires se transforment en régimes de liberté. Sur un plan, Césaire a bien compris cette relation dialectique entre les initiatives juridiques et l'action directe. Il a régulièrement souligné que l'abolition de l'esclavage en 1848 n'aurait pas eu lieu sans la pression exercée par les Antillais ordinaires. Ses interventions éloquentes à l'Assemblée nationale invoquaient régulièrement le spectre du bouleversement révolutionnaire si les promesses métropolitaines étaient à nouveau rompues et la confiance des Antillais violée. Pourtant, il s'est consacré à la création de partis, aux campagnes électorales, à la politique parlementaire et à l'administration municipale. Il n'a jamais créé un mouvement social qui aurait pu contribuer à concrétiser sa vision politique ambitieuse pour les Antilles, la France et le monde.

HUIT Le socialisme africain et le sort du monde

Lorsque toute misère et souffrance économiques ont disparu, l'humanité laborieuse n'a pas encore atteint son but: elle n'a fait que créer le *possibilité* de commencer à avancer vers ses objectifs réels avec une vigueur renouvelée. Or, la culture est la forme de l'idée d'humanité de l'homme. Et la culture est ainsi créée par les hommes, non par des conditions extérieures. Toute transformation de la société n'est donc que le cadre, que la possibilité d'une autogestion humaine libre et d'une créativité spontanée. - Georg Lukács

Léopold Senghor considérait le fédéralisme et le socialisme comme des éléments inséparables d'une décolonisation qui opérerait à l'échelle impériale en transformant outre-mer *et* territoires métropolitains. Il a partagé l'intérêt de Césaire à identifier les potentialités non réalisées au sein de l'Afrique dévalorisée ou déformée *et* Des traditions européennes qui pourraient être récupérées et remodelées. Cette orientation a informé sa tentative de trouver dans les écrits de Marx, la politique socialiste et la culture africaine des ressources pour un anticolonialisme qui pourrait transcender le matérialisme mécanique et l'instrumentalisme politique qu'il a identifié au sein du socialisme existant. Les discussions savantes sur le fédéralisme de Senghor sont souvent séparées de celles de son socialisme. Parce que ses interventions d'après-guerre ont généralement été interprétées du point de vue de sa présidence ultérieure, son engagement envers le socialisme africain est souvent considéré comme une idéologie d'État superficielle ou opportuniste plutôt que comme un engagement réfléchi avec les écrits de Marx. ¹

Le marxisme comme critique du socialisme

Comme nous l'avons vu, Senghor a poursuivi l'autodétermination sans souveraineté étatique sur deux fronts: l'Assemblée nationale et le Bloc Démocratique Sénégalais. Si l'assemblée était la première étape sur laquelle Senghor a articulé son programme

pour la décolonisation non nationale, le bds était l'organe institutionnel par lequel il cherchait à la réaliser.

Le 27 septembre 1948, Senghor a démissionné de ce qu'il considérait comme un Parti socialiste corrompu et hypocrite (sfio). Cet acte public et performatif faisait suite à une lutte de pouvoir avec la faction établie Lamine Guèye des socialistes sénégalais, dont le soutien reposait principalement sur les élites urbaines côtières et les citoyens des Quatre Communes.² Dans sa lettre de démission au secrétaire général Guy Mollet, Senghor a demandé: «Depuis quand l'opportunisme est-il devenu une vertu socialiste?»³ Dans un langage similaire à celui que Césaire a ensuite adressé au PCF, Senghor a critiqué le faible bilan de vote de la sfio sur les questions coloniales: «La vérité est que le parti. . . sacrifie les principes aux résultats électoraux, l'éthique marxiste et l'action socialiste à la tactique. . . [il] utilise les territoires d'outre-mer non pas comme une fin mais comme un moyen. » Senghor a raconté que sa décision avait causé «un grand déchirement de mon cœur et de mon esprit». ⁴ Car son but n'était pas d'abandonner le socialisme mais «précisément de le réaliser». ⁵

En octobre 1948, il co-fonde le bds party avec Ibrahima SeydouNdaw et Mamadou Dia. ⁶ Son collègue plus âgé N'Daw était un vétéran de l'armée coloniale, un cultivateur d'arachides et un militant politique à Kaolack et au Sine-Saloum, qui avait des liens étroits avec les cultivateurs ruraux et les musulmans musulmans. Dia était un instituteur pieux dont Senghor avait contribué au lancement de la carrière politique. Il devint le principal allié et adjudant de Senghor jusqu'en 1962. Dia avait été élevé dans un village sénégalais près de Thiès et fréquentait l'école coranique dès son plus jeune âge. Diplômé de l'École compétitive William Ponty, il travaille comme enseignant et directeur d'école avant d'être élu, avec le soutien de Senghor, à l'Assemblée du Conseil général sur le ticket socialiste en 1946. Il rejoint rapidement Senghor dans la faille avec la faction Guèye de la sfio sénégalaise. ^{sept}

En ce qui concerne les activités du BDS, Senghor était principalement concerné par les interventions métropolitaines et la vision politique plus large du parti, tandis que Dia assumait la responsabilité de la politique locale sénégalaise et du programme économique du parti. ⁸

Mais Dia a aussi participé à la politique nationale française. En 1948, il a été élu pour représenter le Sénégal au Sénat français, où il a siégé jusqu'à ce qu'il soit élu député à l'Assemblée nationale en 1956. En 1953, il devient secrétaire général du Comité de coordination du groupe iom des législateurs fédéralistes. ⁹ Pendant son mandat de parlementaire à Paris, Dia a étudié la géographie, le droit et l'économie politique. Il appartenait à une cohorte d'étudiants du tiers monde,

parmi lesquels Samir Amin, fortement influencé par les idées de François Perroux sur le développement économique mondial. ^{dix}

Dia était particulièrement intéressée par la réorganisation des relations sociales sénégalaises sur la base des coopératives de producteurs. ¹¹ Comme Senghor, il espérait lier un programme socialiste d'autogestion locale et de développement économique humain à la transformation de la France impériale en une démocratie fédérale. Il a promu la libération économique à travers l'unité africaine ainsi qu'une vision de développement mutuel et complémentaire à l'échelle mondiale qui favoriserait la solidarité mondiale et une communauté des Nations Unies. Comme Senghor, il croyait que pour combattre le néocolonialisme, les peuples africains devaient surmonter le nationalisme territorial et se regrouper en formations fédérales plus larges. ¹²

Morgenthau décrit comment Senghor et Dia ont détourné le pouvoir des socialistes sénégalais établis en transformant le bds en une large coalition d'agriculteurs et de pêcheurs ruraux, de fonctionnaires de niveau inférieur et de citoyens marginalisés. Le parti a consolidé sa base électorale grâce à des alliances avec des marabouts musulmans, des chefs locaux, des associations régionales et ethniques, des syndicats, des vétérans, des enseignants, des associations professionnelles, des missions catholiques et des intérêts commerciaux européens. ¹³ Le bds s'est présenté comme une alternative aux élites côtières établies tout en se distanciant des formes plus militantes de syndicalisme et d'anticolonialisme alors en développement à travers l'Afrique de l'Ouest urbaine. ¹⁴

Senghor a identifié le bds comme un organe des «masses de paysans et d'ouvriers» et a dénoncé le Parti socialiste au Sénégal comme un instrument de la bourgeoisie urbaine et des autorités féodales rurales. ¹⁵ Alors qu'ils ne pouvaient offrir que «des faveurs, des décorations, des promotions, au mieux une citoyenneté nominale», le bds a promis «des réformes structurelles qui seules pourraient concrétiser les droits inscrits dans la Constitution». ¹⁶ Senghor a soutenu des mesures pour un suffrage plus large, un code du travail, l'autonomie municipale et les assemblées locales, l'indemnisation des accidents du travail et la réforme des coopératives agricoles et des systèmes de crédit. ¹⁷

Le BDS «a condamné la violence et la révolte comme moyen» de transformation socialiste. ¹⁸ Il a associé «la solution pacifique» du changement constitutionnel, à savoir «l'institution d'une République fédérale française», à une «conception réaliste» des défis économiques auxquels le Sénégal colonial est confronté. ¹⁹ Plutôt que d'abolir complètement les rapports de production capitaliste, il a cherché à éliminer *le colonat*, une variante d'exploitation du métayage et réglementer le capitalisme colonial. ²⁰ Senghor a expliqué, «une économie moderne puissante ne peut être construite que sur une accumulation préalable de capital. La tâche consiste à imposer des responsabilités sociales au capital et à limiter ses marges bénéficiaires à un niveau raisonnable. » ²¹ Senghor a placé ses espoirs d'accumulation responsable sur les coopératives agricoles,

qui, à la suite de Dia, selon lui, «résoudrait la triple question du crédit, de la production et de la commercialisation». 22

Après avoir formé le bds, Senghor a commencé à écrire directement sur Marx et le socialisme africain. 23 Bon nombre des positions qu'il a développées au cours des années à venir étaient déjà présentes dans un essai de 1948 «Marxisme et humanisme». 24 Là, Senghor a contesté les tentatives des catholiques de gauche et des soviets orthodoxes de réduire le marxisme à l'économisme, au positivisme ou à l'athéisme. 25 Il a soutenu que bien que Marx ait critiqué l'idéalisme spéculatif de Hegel, il n'a jamais eu l'intention de le remplacer par un matérialisme vulgaire. L'argument de Marx était plutôt que la conscience ne peut être appréhendée indépendamment des conditions spécifiques et des vies concrètes dans lesquelles elle s'incarne. Senghor a reconnu que Marx posait une réalité objective qui existe indépendamment de la conscience humaine, mais a insisté sur le fait que l'analyse de Marx ne se limitait pas aux faits observables. Structurellement, Marx «a cherché à saisir le surréel qui sous-tend les phénomènes [apparents]». Il a soutenu que la méthode dialectique de Marx mettait l'accent sur «l'action réciproque» qui liait les conditions matérielles aux actes spirituels dans une relation de «causalité en spirale et équivoque». 26

Pour Senghor, la méthode dialectique de Marx a également servi un projet éthique centré sur la critique de l'aliénation. Dans sa lecture, Marx démontre que la production capitaliste basée sur la propriété privée n'a pas seulement créé des travailleurs «dé-réalisés» et «dépersonnalisés». Cela a produit une condition déshumanisante de «déséquilibre», dans laquelle les travailleurs se sont aliénés de leur travail, les individus de la collectivité et les humains de leur propre être essentiel. 27 A cela, Marx a opposé une conception de la liberté humaine basée sur une distinction entre *liberté individuelle*, le droit bourgeois à la propriété privée, et

personnel la liberté, «la possibilité de développer des facultés individuelles» à travers la communauté. Cette forme sociale de liberté «personnelle» transcenderait les oppositions aliénantes entre objectivisme et subjectivisme ainsi qu'entre matérialisme et idéalisme. La pleine capacité humaine de tous les individus pourrait alors être réalisée en réconciliant travail et capital, homme et lui-même, et mondes humain et naturel. 28

Senghor a fait valoir que pour Marx, le but de la révolution socialiste n'était pas seulement de mettre fin à l'exploitation du travail et à l'antagonisme de classe, mais aussi de créer une distribution plus équitable des biens. La tentative de Marx de rétablir la capacité de production dans la réappropriation sociale a également cherché à établir un «nouvel ordre» qui assurerait «l'épanouissement de la vie intellectuelle et spirituelle de la personne». 29 Ailleurs, Senghor a fait valoir que les révolutions ne nécessitaient pas nécessairement de s'emparer violemment de l'État. Il a rappelé aux militants du BDS que pour Marx, la révolution sociale signifiait avant tout «la transformation du monde par et pour l'homme» et «l'établissement de l'ordre de la condition humaine». 30 Senghor a mobilisé Marx pour

soulignent la dimension spirituelle de la liberté humaine qui, selon lui, ne peut être réduite ni à la liberté individuelle célébrée par le libéralisme ni au bien-être matériel fétichisé par les socialistes traditionnels.

Senghor a tenté de concilier ce qu'il considérait comme l'humanisme éthique de Marx avec le «personnalisme» chrétien développé par le philosophe thomiste Jacques Maritain. Il cite Maritain: «l'humanisme. . . tend essentiellement à rendre l'homme plus véritablement humain. . . en l'amenant à participer à tout ce qui pourrait l'enrichir en nature et en histoire [pour que] l'homme développe les virtualités contenues en lui-même, ses forces créatrices et la vie de la raison, et travaille à faire des forces du monde physique les instruments de sa liberté." ³¹ C'était précisément le projet de Marx, affirmait Senghor, cent ans plus tôt.

Senghor a également soutenu que la vision expansive de Marx de la liberté personnelle était inséparable de sa philosophie dialectique, l'écriture,

Marx. . . ne propose ni une doctrine ni un système, mais. . . une méthode d'action au service de l'homme total, qui exclut tout totalitarisme, toute fixité parce que l'homme reste toujours à réaliser. Le marxisme n'est pas un catéchisme. . . cela implique un processus continu de dépassement [*dépassement*]. . . .

C'est dialectique. . . en vérité, il n'y a pas d'état définitif: tout est mouvement, lutte, changement. ³²

Senghor a émis l'hypothèse que les humains dépasseraient même un jour le communisme. En bref, il a tenté de détacher l'humanisme philosophique de Marx du socialisme réellement existant, qu'il soit incarné dans les partis européens ou dans l'État soviétique, et de réclamer le marxisme comme un point de vue à la fois pour critiquer les partis socialistes actuels et pour élaborer un socialisme indépendant pour l'Afrique post-impériale.

Socialisme africain

«Marxism and Humanism» était guidé par la question que Senghor aborderait directement dans une série de «Reports on Method» préparés pour les congrès annuels du parti bds: pourquoi la critique du capitalisme par Marx était pertinente pour comprendre l'aliénation africaine. Senghor a noté que la stratification sociale en Afrique était moins fonction de l'exploitation de classe que de l'assujettissement colonial et racial. ³³ En Afrique coloniale, a-t-il soutenu, les ouvriers étaient en fait des élites et les paysans le vrai prolétariat. ³⁴ Mais malgré ces différences, pensait-il, la critique de Marx du capitalisme européen se rapportait directement aux sociétés africaines dans la mesure où elles restaient soumises au capitalisme commercial parasitaire du *pacte colonial*. ³⁵ Parce que l'impérialisme avait créé des liens profonds entre les métropoles

et les territoires d'outre-mer, l'Afrique faisait partie intégrante de «l'Europe» analysée par Marx. ³⁶

Senghor a développé plus tard une critique de la *pacte colonial* comme un système d'échange asymétrique qui violait les principes de solidarité économique énumérés dans le préambule de la constitution de la IV^e République. Il a soutenu que la planification de l'État français, qui sous-tendait un règne de cartels et de trusts, pervertissait le socialisme et détruisait toute perspective de développement industriel ou d'autosuffisance en Afrique. ³⁷ Il a insisté pour que ce système soit aboli par les syndicats et les coopératives. Mais il a soutenu que vaincre le travail aliéné en Afrique impliquerait non seulement «de rendre au colonisé sa terre [et] son produit», mais aussi son «âme». ³⁸

Senghor croyait que la méthode dialectique et le projet éthique de Marx pouvaient être appliqués à des sociétés africaines particulières, qui pourraient suivre des voies distinctes vers le socialisme. Citant l'échange de Marx en 1881 avec Vera Zassoulitch sur les communes rurales de Russie, Senghor a insisté sur le fait qu'en tant que société agraire, l'Afrique pratiquait déjà le type de production sociale et de solidarité que Marx envisageait. ³⁹ Il a expliqué aux cadres du parti qu'en défendant «l'homme sénégalais et africain» distinctif, le bds suivait l'orientation méthodologique et éthique de Marx sur «l'humain tout entier» [*l'homme intégral*]. ⁴⁰

Mais pour récupérer Marx pour l'Afrique, Senghor a dû affronter la religiosité, qu'il appelait «la sève même de la civilisation négro-africaine». ⁴¹ Il a insisté sur le fait que le prétendu athéisme de Marx n'était qu'un rejet conditionnel du christianisme, qui avait été déformé par le capitalisme en une rationalisation idéologique de la misère sociale systémique. ⁴² Il a soutenu que si l'athéisme européen était fondé sur la «logique myope» du «rationalisme classique», le travail de Marx rejetait en fait cette «logique rationnelle». Il s'occupait des phénomènes surréalistes sous-tendant la réalité apparente qui était le domaine de la science empirique. Le marxisme, aimait expliquer Senghor, était un « dialogue entre la raison et le réel. ⁴³

Il a affirmé que Marx reconnaissait chez différents peuples l'existence d'une pluralité de «raisons» qui n'assumaient pas toujours la rationalité particulière de la *cogito*. ⁴⁴ Il citait souvent l'affirmation de Marx dans sa lettre de 1843 à Arnold Ruge selon laquelle «la raison a toujours existé, mais pas toujours sous une forme rationnelle». ⁴⁵

Senghor pensait que le soutien de Marx à l'émancipation de la personne dans son ensemble était conforme aux objectifs et aux valeurs fondamentales de la religion. Senghor a ainsi dénoncé les partis socialistes «athées» comme des «églises» coupables d'un dogmatisme quasi religieux contraire à l'esprit originel des écrits de Marx. Il a soutenu que le spiritisme africain incarnait directement «l'humanisme intégral» de Marx. ⁴⁶ Et il a soutenu que le christianisme et l'islam en Afrique ont également promu des objectifs socialistes révolutionnaires en défiant «toutes sortes de despotismes» dans l'ordre

de «[restaurer] la dignité humaine». 47 Dénoncer la religion sous l'angle du socialisme, suggérait Senghor, c'était donc «passer d'une pratique à une doctrine, d'une méthode d'action à une métaphysique ou même à une philosophie de l'histoire». 48

Faisant référence au socialisme orthodoxe, il a écrit: «En ce moment où les partis athées sont devenus des églises et vivent leur foi, nous devons veiller à ne pas oublier la religion comme source de volonté. Pour nous, il ne s'agit pas de faire du parti une religion, mais de le soutenir avec notre religion. 49

Senghor a déclaré que le socialisme n'était pas une doctrine mais une méthode et que la religion africaine encourageait les méthodes socialistes en combinant la volonté et l'action avec l'énergie vitale et l'émotion populaire. Il a écrit: «Nos religions insistent précisément sur le fait que la volonté se forge par l'acte. Nous acquérons la foi en priant et en pratiquant la charité. » De même, il a expliqué que «on devient un militant [socialiste] digne de ce nom grâce à l'action syndicaliste, à l'action coopérative, dans les groupes d'étude, les conférences, l'organisation et la propagande». Pour Senghor, la religion africaine et le socialisme se croisaient dans cette focalisation sur la pratique concrète plutôt que sur la doctrine abstraite, qui était «la seule manière que nous pouvons abolir [*supprime*]` l'état des choses existant ", la seule façon de créer un *révolution, qui n'est autre qu'une transformation permanente du monde, par et pour l'homme.* " 50

Senghor a déclaré aux membres du parti que «nous pouvons légitimement être socialistes tout en restant croyants». 51

Ce socialisme fidèle obligerait les bds à organiser des coopératives et des syndicats. Senghor a observé que «le syndicalisme, c'est-à-dire l'action directe des travailleurs», exigeait «du courage et de la foi communautaire parmi ses militants». 52

Grâce à un tel travail politique, a-t-il déclaré, le parti «commencerait à modeler le visage socialiste de la *citer* du futur." 53 Ici, il semble suggérer que les socialistes africains devraient non seulement façonner leur propre politique future, mais adopter un *citer* à travers une politique d'anticipation qui pourrait guider la transformation socialiste à l'échelle mondiale.

Le socialisme africain idéal de Senghor intégrerait la politique, l'éthique et la religion. Il expliqua aux membres du parti en 1953,

Il ne s'agit pas d'effondrer ou de confondre politique et religion, d'assigner l'une au rôle de l'autre. *Politique*, comme vous le savez, ce n'est pas exactement une religion, pas même une philosophie - ni une science. C'est un art, l'art d'administrer *la Cité*. Il ne vise pas à découvrir et à donner la vérité absolue. C'est l'art d'utiliser une méthode qui, par des approximations sans cesse corrigées, permet au plus grand nombre [de personnes] de mener une vie plus complète et heureuse car elle se conforme plus étroitement à la

condition humaine. La politique est un humanisme actif. Mais parce qu'il en est ainsi. . .

il doit faire partie intégrante et se fonder sur une éthique. Et la religion reste le fondement le plus solide de l'éthique. ⁵⁴

Pour être authentiquement socialiste et authentiquement africain, le bds a dû entreprendre un projet politique enraciné dans l'éthique religieuse vernaculaire. Mais Senghor ne faisait pas seulement valoir que le socialisme africain devait être fondé sur des formes locales de religiosité. Il suggérait qu'un tel socialisme religieusement infléchi pourrait incarner plus pleinement la potentialité spirituelle et humaniste non réalisée dans la promesse originale du socialisme.

Le socialisme africain de Senghor posait une relation par laquelle la politique révélait la vérité sur la religion et la religion la vérité sur la politique. ⁵⁵ Chacun a révélé la fin vers laquelle l'autre devrait s'efforcer. Dans le schéma de Senghor, le socialisme doctrinaire et l'athéisme étaient des religions matérialistes dogmatiques axées davantage sur le pouvoir «d'église» que sur la dignité humaine. Sa vision impliquait que la politique devenait plus politique lorsqu'elle passait par la religion et que la religion devenait plus religieuse lorsqu'elle passait par la politique. Pour Senghor, la politique authentique, comme la religion, s'adressait à la potentialité transcendante. Et la religion authentique, comme la politique, s'adressait à la possibilité du monde. Senghor a ainsi développé une critique de l'absolutisme religieux du point de vue de la dialectique marxiste et une critique du marxisme vulgaire du point de vue de l'éthique religieuse. C'étaient également des critiques immanentes: de l'absolutisme religieux du point de vue des courants humanistes et mondains au sein de la tradition religieuse et du matérialisme mécanique du point de vue de la tentative de Marx de surmonter l'opposition déshumanisante entre subjectivité et objectivité. Senghor a ainsi défié la fixité et le fondationalisme qu'ils soient exprimés dans des idiomes religieux ou politiques. Il a envisagé *religion sans dogme* et *socialisme sans orthodoxie*. Son objectif était l'humanisme religieux et la transcendance laïque. ⁵⁶

Et ni l'un ni l'autre, pour Senghor, ne pouvait être séparé catégoriquement du calcul réaliste et de la politique stratégique. Son espoir révolutionnaire était lié à un programme gradualiste d'actes concrets, de réformes sociales et d'ajustements constitutionnels.

Identifiant le «jacobinisme cartésieniste» comme une «déviation française», Senghor a soutenu que le parti bds «ramènerait le socialisme à sa vocation première. . . celle de la coexistence et de l'interdépendance. » ⁵⁷ Parce que le socialisme originel avait une «tendance fédéraliste», a-t-il expliqué, son but était de créer «un équilibre qui est l'autonomie locale dans l'union». ⁵⁸ Stratégiquement, cela signifiait que «syndicaliste parce que le socialiste est anti-autarchique» et doit, dans l'esprit de «coopération eurafricaine», «se fédérer» au sein d'une «organisation internationale». ⁵⁹ Selon lui, les solutions autarchiques au problème mondial de l'aliénation capitaliste ne peuvent réussir. Les BDS devraient à la fois se concentrer sur la spécificité africaine et soutenir les socialistes

l'internationalisme à travers des alliances étroites avec d'autres classes ouvrières, des mouvements démocratiques et des peuples subordonnés.

Mais Senghor prétendait également que l'autogestion économique et le développement humain de la personne dans son ensemble pourraient être mieux poursuivis dans le cadre d'une fédération postcoloniale.⁶⁰ Comme dans le mutualisme fierhonien, Senghor considérait le socialisme et le fédéralisme comme les deux faces d'une même médaille.⁶¹ «Les relations économiques entre la métropole et les territoires d'outre-mer», expliquait-il en 1954, «cesseraient d'être dictées unilatéralement. Nous ne serions plus des satellites de la métropole, notre économie serait donc complémentaire et non un complément.⁶² Il a dit aux organisateurs du parti que le fédéralisme, le socialisme et la religion étaient «interdépendants. . . actes de la trilogie [qui] forment un seul drame, celui de la *condition humaine*." ⁶³ Comme il l'a raconté, «en utilisant la méthode du socialisme. . . nous avons découvert la fédération comme la seule solution à notre problème et à *celui de la France*." ⁶⁴ En d'autres termes, le fédéralisme socialisme requis et le fédéralisme renouvelleraient le socialisme; ensemble, ils résoudre les problèmes locaux de l'Afrique, ses problèmes avec la France et les problèmes de la France. ⁶⁵ À l'époque de la guerre froide, a suggéré Senghor, la France et l'Afrique auraient chacune besoin du socialisme, du fédéralisme et l'une de l'autre.

Décoloniser la France, racheter le monde

Senghor n'a appelé ni la France à décoloniser l'Afrique ni l'Afrique à se libérer, mais les Africains à *décoloniser la France*. Le socialisme africain jouerait un rôle de garde dans un processus par lequel la république impériale serait élevée au rang de démocratie plurielle. À son tour, cette formation transcontinentale pourrait servir d'unité élémentaire pour un ordre mondial alternatif. La trilogie socialisme-fédéralisme de Senghor favoriserait la singularité africaine, franco-africaine *métissage*,

et «la civilisation de l'universel». Cette fédération permettrait aux membres de poursuivre les rêves de solidarité humaine et de réciprocité proclamés par divers courants de l'internationalisme d'après-guerre. Une fois de plus, il estime que si l'émancipation coloniale devait instituer une nouvelle ère de solidarité humaine, elle pourrait mieux le faire en inventant une forme sociopolitique qui n'existe pas encore pour un monde qui n'est pas encore arrivé.

Opérant à l'échelle impériale, internationale et mondiale, la décolonisation senghorienne a cherché à inaugurer une nouvelle époque de l'histoire du monde à travers un processus de dépassement interdépendant. Le capitalisme colonial serait remplacé par le socialisme coopératif. Les empires illibéraux deviendraient des fédérations postnationales. Le conflit international serait déplacé par le rapprochement civilisationnel. L'antagonisme de la guerre froide serait transcendé. Marxisme et spiritisme

seraient réunis, éthique et politique réintégrées, multiplicité et démocratie réconciliées. C'était une vision rédemptrice de la décolonisation menée par l'Afrique en tant que salut planétaire. Dans l'esprit de Marx, Senghor a développé une critique de la souveraineté nationale du point de vue de l'émancipation humaine, plutôt qu'une critique de la domination coloniale du point de vue de la souveraineté nationale. ⁶⁶

La position de Senghor partait du postulat selon lequel, parce que la véritable aliénation était aussi bien morale qu'économique, l'émancipation ne pouvait pas se concentrer exclusivement sur le bien-être matériel. Le socialisme africain devrait «rendre l'homme à lui-même». ⁶⁷ Le but n'était pas seulement d'élever le niveau de vie des Africains, mais de leur redonner leur «raison de vivre». Il a soutenu que le socialisme africain doit commencer par les «réalités économiques», mais aussi les dépasser.

Car *le vrai* n'est pas entièrement contenue dans ces réalités. L'aliénation économique n'est qu'un aspect, un instrument de notre véritable aliénation, qui relève du domaine moral. . . .

Il est bon d'élever le niveau de vie des masses, mais la vie même de l'homme, sa dignité, n'est pas dans son

debout [Anglais dans l'original]. . . . C'est dans la vigueur de son esprit et dans son goût, son sens de la beauté, c'est dans sa conscience et son activité créatrice. Dans notre lutte contre la résurrection des *pacte colonial*, gardons-nous de la confusion des moyens et des fins.

«Pour vivre», protégeons-nous de «perdre la raison de vivre». ⁶⁸

Les partis socialistes européens, a-t-il expliqué, ont échoué précisément parce qu'ils ont inversé les moyens et les fins, se concentrant sur l'amélioration matérielle plutôt que sur la libération morale, le développement économique plutôt que culturel et le rationnel superficiel plutôt que sur les dimensions spirituelles et esthétiques plus profondes de l'être humain.

Senghor a décrit la culture comme «le moyen le plus puissant d'action révolutionnaire», car elle «illumine la conscience» et «[transforme] le monde. . . pour l'épanouissement de la personne. ⁶⁹ Parce qu'il croyait qu'«une action, pour être fructueuse, doit se nourrir de la pensée» et que «l'action est avant tout volonté» ou «énergie de l'âme», les pratiques et produits culturels pourraient être des médias révolutionnaires. ⁷⁰ Il attribua l'échec de la Deuxième Internationale à son rationalisme desséché, suggérant que même les premiers communistes soviétiques reconnaissaient que le socialisme ne pouvait réussir que s'il était enraciné dans la culture populaire, l'élan vital d'un peuple et «l'immense énergie de la foi». ⁷¹ Il a dénoncé le réalisme socialiste dicté par le parti comme violant l'esprit de la pensée de Marx en restreignant la libre expression artistique, en instrumentalisant la créativité et en présentant une conception appauvrie de la réalité sociale. ⁷²

Senghor était moins intéressé par le rejet du socialisme que par *réalisant* elle, en retournant à ses sources marxistes, via l'Afrique, pour surmonter son

incarnations. Il a dit aux cadres du BDS que «l'échec des socialistes n'est pas un échec du socialisme». 73 Il leur a demandé de revenir sur «les œuvres de Marx. . . de ne pas les réciter, comme la Bible ou le Coran, comme un *dogme*, mais pour récupérer d'eux leur esprit, leur substance vivante et vivifiante. Marx, a-t-il expliqué, a reconnu que «l'homme, pour être pleinement humain, doit échapper à son aliénation par le capital et être un *créateur* de la beauté." 74

Selon Senghor, la culture avait «un double objectif: satisfaire les besoins physiques immédiats. . . mais surtout pour satisfaire les exigences spirituelles de la vie en société. . . [qui] se nourrit essentiellement de. . . art." Un tel art conduit «l'homme à la communion avec les hommes, [et] tous les hommes avec toutes les forces de la nature», le rendant «plus libre en lui permettant de *prendre conscience* de lui-même." 75 L'art africain, soutenait Senghor, exprime ce qu'il considérait comme des buts marxistes dans la mesure où il était

à propos . . . amener le peuple à participer à la vie collective de la cité. . . [il n'est] précisément pas [destiné] à satisfaire les besoins des animaux, mais ces besoins étant satisfaits, à donner vie *faire vivre*. . . . Il s'agit de créer une communion d'hommes. . . avec les forces vitales des autres hommes, et à travers cela, avec les forces cosmiques de l'univers. . . . Bref, il s'agit de transformer notre vie spirituelle en l'intégrant dans la vie sociale pour la rendre plus intense car plus humaine. 76

Senghor a figuré l'art noir comme un moyen de réconciliation humaine et cosmique par lequel les Africains pouvaient revitaliser le marxisme et racheter le socialisme. À son tour, un socialisme éthique et vitaliste enraciné dans la culture, l'esthétique et la religiosité africaines sauverait l'Europe, aliénée par une rationalité instrumentale qui réduisait la personne humaine à une utilité matérielle, confondait le niveau de vie avec la raison de vivre et l'humain perversément inversé. signifie et se termine. Senghor a ainsi rappelé à ses partisans sénégalais que «l'art et la littérature de l'Afrique noire restent notre héritage le plus précieux. Ils sont nécessaires dans le monde à un moment où la raison technique d'Europe occidentale et orientale risque de transformer les hommes en robots, pire, d'anéantir l'humanité. 77

Senghor soutenait que la «raison discursive» européenne n'était qu'une «méthode, un instrument» qui fournissait «des recettes pratiques pour utiliser la nature» pour améliorer l'existence matérielle. Mais, a-t-il soutenu, une telle rationalité scientifique et technologique ne pouvait pas être utilisée pour «se perfectionner». Se référant à la raison européenne, il a demandé,

Ses inventions, dont les moteurs thermonucléaires ne sont que les plus spectaculaires, ne sont-elles pas en train de détruire l'existence même de l'homme comme les miracles de l'apprenti sorcier? . . . loin de combattre notre vrai

maux, qui sont les égoïsmes de classe, de nation, de race ou de continent, la raison européenne en a fait le serviteur docile. S'il a aidé l'Europe à transformer le monde et, comme Karl Marx le voulait, sa vie matérielle, il n'a pas transformé sa vraie vie, c'est-à-dire son style moral.⁷⁸

le *moral*/transformation de *la vraie vie*, Senghor a fait valoir qu'il fallait le genre de «raison analogique» ou d'«intuition sympathique» qui, selon lui, sous-tendent à la fois la pensée de Marx et les manières africaines d'être, de connaître et de faire.⁷⁹ Il a ainsi critiqué les partis socialistes existants du double point de vue des écrits actuels de Marx et du «travail en Afrique précoloniale», qui était «un rite et une source de joie par la grâce du rythme et du chant». ⁸⁰ Ce n'étaient pas des gestes nativistes destinés à réifier des différences incommensurables entre l'Europe et l'Afrique mais un rappel à chacun que leurs perspectives postcoloniales, à la fois spirituelles et matérielles, dépendaient de l'autre. Il pensait que l'Europe et l'Afrique pouvaient s'entraider pour se développer d'une manière qui faciliterait l'auto-réalisation humaine mondiale au sein de la civilisation de l'universel.

Le socialisme africain de Senghor contenait de nombreuses tensions. Considérons sa célébration de la méthode dialectique de Marx et sa critique de l'aliénation, qui identifient les contradictions immanentes menant à des crises au sein des sociétés capitalistes, par opposition à ses affirmations sur la réciprocité, l'interdépendance et la solidarité sociale. *sans pour autant* surmonter les relations sociales capitalistes. Ses invocations de l'esprit populaire, des émotions collectives et de l'action syndicaliste contre sa foi réformiste en une transformation sociétale fondée sur la constitution par des réformes juridiques. Son accent sur l'autogestion démocratique et coopérative par rapport à ses alliances avec des courtiers du pouvoir conservateur à travers le Sénégal et à Paris. Sa croyance pragmatique dans le fédéralisme socialiste comme la meilleure solution pour la décolonisation africaine à ce moment-là par rapport à sa tendance à impliquer que le fédéralisme était un bien humain intrinsèque. Ses convictions fédéralistes du mutualisme sont à la base du socialisme contre son intérêt étatiste pour la planification et le développement. Les propositions de Senghor impliquaient également des problèmes futurs qu'il n'a jamais abordés concernant la propriété des ressources naturelles, la polarisation capitaliste et la dépendance économique structurelle.

Mais de telles tensions ne justifient pas de traiter le projet de Senghor pour une forme socialiste-fédéraliste de décolonisation comme une charte de la logique nationaliste territoriale qu'il contestait avec force. Une telle interprétation n'est possible que si son socialisme est séparé de son fédéralisme ou réduit à l'idéologie politique d'un État national plutôt que reconnu comme un projet utopique né d'une réflexion soutenue sur les perspectives d'autodétermination dans les conditions impériales tardives. La vision de Senghor reposait en partie sur une préoccupation immédiate quant à la meilleure façon de promouvoir le développement moral et matériel dans le monde d'après-guerre. Il

n'a pas traité le socialisme et le fédéralisme comme des fins doctrinales ou dogmatiques en soi; La question de savoir si ce sont les meilleures voies pour décoloniser l'Afrique, reconstituer la France et créer un nouvel ordre mondial dépendra de la situation.

À mesure que les conditions historiques ont changé, la conception de Senghor du socialisme africain a changé. De 1948 à 1956 environ, il tenta de récupérer les écrits de Marx afin de contester le déterminisme économique et le matérialisme mécanique, de produire une critique immanente des partis socialistes réellement existants, et fonda un socialisme africain indépendant. Mais il a alors commencé à utiliser le socialisme africain pour critiquer le marxisme lui-même, qu'il a accusé, dans une volte-face, d'économisme, de déterminisme et d'athéisme. Ce changement a été conditionné par les perspectives déclinantes d'une décolonisation fédéraliste de l'Afrique de l'Ouest

Le piège territorial

Avec l'adoption de la Loi-Cadre en 1956, d'importants pouvoirs administratifs ont été dévolus aux organes locaux du gouvernement africain.⁸¹ En conférant l'autorité à des assemblées territoriales séparées, le nouveau système a contourné l'infrastructure administrative «fédérale» qui existait déjà en Afrique occidentale française, sapant ainsi les perspectives d'unité politique dans la région.⁸² La Loi-Cadre a préparé le terrain pour un conflit entre les «territorialistes» africains, qui soutenaient des gouvernements nationaux séparés, et les «fédéralistes» qui voulaient un gouvernement africain multinational. Félix Houphouët-Boigny, en Côte d'Ivoire, était le plus ardent défenseur public du territorialisme; Senghor et Dia étaient les dirigeants du mouvement fédéraliste régional.⁸³

Malgré leur opposition au territorialisme, Senghor et Dia ont répondu à la Loi-Cadre en créant une organisation politique plus large à travers laquelle gouverner le Sénégal sous ce nouveau système. En 1956, le bds neutralisa nombre de ses détracteurs (communistes qui avaient fait défection de la rda sénégalaise, socialistes qui avaient fait défection de la sfio, et régionalistes du Mouvement pour l'autonomie de cassamance) en se joignant à eux dans un nouveau Bloc populaire sénégalais. Le bps remporta alors des victoires écrasantes aux élections locales de mars 1957. Les partisans socialistes de Lamine Guèye et Ousmane Socé Diop, s'étaient largement réunis autour d'un nouveau Parti Sénégalais d'Action Socialiste. Mais en avril 1958, le bps a coopté cette élite urbaine en fusionnant avec le psas pour créer l'Union Progressiste Sénégalais. Les ups, codirigés par Senghor et Guèye, puis absorbé d'autres partis socialistes indépendants et la section sénégalaise du rda. N'Daw, Dia, Guèye et Diop ont tous assumé des fonctions officielles dans le gouvernement semi-autonome sénégalais; Senghor resta heureusement un chef de parti.⁸⁴

Grâce à ces manœuvres d'accompagnement, Senghor et Dia ont créé une large coalition. Ils considéraient également les hauts comme un instrument pour organiser un mouvement fédéraliste ouest-africain plus large qui pourrait contrecarrer le rda territorialiste. En juillet 1958, les ups menèrent des efforts pour organiser une conférence d'unité à Cotonou sous les auspices du Parti du Regroupement Africain (pra). Bien que Senghor ait été président du pra, ses délégués les plus radicaux ont dominé la réunion. Contre son opposition et celle de Dia, ils ont adopté une résolution appelant à l'indépendance immédiate de la France.⁸⁵

Ces conflits croisés - entre territorialistes et fédéralistes et entre partisans de l'autonomie au sein d'une union et partisans de l'indépendance - se sont joués lors des débats autour du référendum constitutionnel de De Gaulle en 1958. L'enjeu était de savoir si les territoires d'outre-mer choisiraient de devenir membres de la nouvelle Communauté française de la Ve République. Les militants du pra qui ont soutenu la résolution de Cotonou ont appelé à un vote «non» tandis que les chefs de parti ont fait campagne pour un vote «oui». Senghor, Dia et Guèye pensaient que la communauté proposée offrait le meilleur espoir de réformes fédéralistes. Lorsque De Gaulle a visité l'Afrique de l'Ouest pour faire campagne pour sa constitution, il a été dénoncé par Sékou Touré en Guinée et a été confronté au Sénégal par des foules de manifestants réclamant l'indépendance. Senghor et Dia étaient tous deux en Europe à l'époque. Pour le meilleur ou pour le pire, leur position triomphe; tous les territoires franco-africains, à l'exception de la Guinée, ont voté oui au référendum.⁸⁶

La nouvelle constitution affirmait que «la République et les peuples des territoires d'outre-mer qui, par un acte de libre détermination. . . instituer une communauté. . . fondée sur l'égalité et la solidarité des peuples qui la composent.⁸⁷ Ses Etats membres «posséderaient une autonomie. . . s'administrent eux-mêmes et gèrent librement et démocratiquement leurs propres affaires. » Le gouvernement communautaire au sens large serait responsable de la politique étrangère, de la défense, de l'argent, des matières premières stratégiques, de la justice, de l'enseignement supérieur et des télécommunications.⁸⁸ La Constitution stipulait qu'«il n'existe qu'une seule citoyenneté [statut] dans la Communauté» pour l'ensemble de ses habitants.⁸⁹ Comme nous l'avons vu, l'article 73 permettait à des régimes juridiques distincts d'évoluer à l'étranger grâce à «des mesures d'adaptation rendues nécessaires par leur situation particulière». ⁹⁰ De même, l'article 74 reconnaissait que «les territoires d'outre-mer. . . avoir une organisation particulière qui tient compte de leurs intérêts propres dans l'ensemble des intérêts de la République. » ⁹¹

Mais on a aussi vu que la constitution de De Gaulle n'a pas transformé la France en une véritable union fédérale.⁹² Senghor et Dia ont été critiqués par des secteurs de leurs propres circonscriptions pour leur soutien.⁹³ Senghor a expliqué que lui et Guèye, qui sont membres du Comité consultatif constitutionnel qui a rédigé le

document, a déclaré à de Gaulle qu'ils soutiendraient la constitution si les territoires ouest-africains pouvaient rejoindre la communauté en tant que fédération multinationale et s'ils étaient libres de décider plus tard de convertir l'autonomie en indépendance.⁹⁴

Senghor revendique ainsi la responsabilité de l'article 76: «Territoires d'outre-mer. . . peuvent devenir soit des départements d'outre-mer de la République, soit, regroupés ou non, des États membres de la Communauté »et article 86:« la transformation du statut d'un État membre de la Communauté peut être revendiquée démocratiquement,. . . selon les mêmes procédures, un État membre de la Communauté peut devenir indépendant. »⁹⁵

Senghor a fait valoir que son soutien à la communauté n'était pas une renonciation au principe de l'indépendance africaine en soi, mais une affirmation «sans équivoque» de «l'unité des territoires négro-africains francophones». ⁹⁶ Il a raconté que son oui «avait essentiellement une signification politique. . . nous avons voté pour la Constitution, pas nécessairement pour le gouvernement de la République, encore moins pour le général de Gaulle. ⁹⁷ Il a ajouté que «depuis la Loi-Cadre, qui balkanise les fédérations de l'Aof et de l'Aef», s'est développé à travers l'Afrique de l'Ouest un nouveau désir «parmi les élites. . . de reconstituer les deux fédérations et de les promouvoir dans les États fédéraux. » ⁹⁸ En bref, il a insisté sur le fait qu'il avait essentiellement voté *pour le fédéralisme*.

Mais Senghor revient désormais sur la question de l'indépendance: il a longtemps soutenu que l'autonomie au sein d'une union fédérale serait un meilleur cadre pour la décolonisation africaine que la souveraineté nationale. Il pensait également qu'une gamme de solutions au problème de la liberté pourrait coexister dans la communauté. En conséquence, il a appelé l'État français à reconnaître l'indépendance de l'Algérie et de la Guinée et à les embrasser en tant que partenaires au sein d'un «Commonwealth» postcolonial. ⁹⁹ Pourtant, il a également déclaré que rejoindre la communauté «n'était qu'un moyen de réaliser *indépendance* pour blackAfrica. » ¹⁰⁰ Senghor renonçait-il à son soutien à une union fédérale avec la métropole? S'adressait-il aux électeurs séparatistes? Je suggère que c'était une concession résignée à ce qu'il commençait à considérer comme la force inexorable du vecteur nationaliste de la décolonisation. Il a expliqué: «Que nous le fêtions ou le déplorions, le fait demeure, le 20e siècle est celui des nationalismes d'outre-mer. Les peuples dépendants d'Asie et d'Afrique sont animés de la même volonté d'indépendance nationale. Un Français peut difficilement leur reprocher cela. C'est la France qui a tout commencé. Il a raconté comment, pendant les guerres révolutionnaires des années 1790, la France a «inoculé» l'Italie, l'Allemagne, la Russie et les Balkans d'un «virus nationaliste» et comment cette «épidémie européenne» s'est ensuite propagée à travers l'Asie et l'Afrique. Senghor a fait remarquer: "il est vain de lutter contre l'Histoire." ¹⁰¹

Dans ces débats, Senghor tempérait souvent, se contredisait et négligeait son propre rôle dans les processus historiques qu'il critiquait. Il manœuvrait clairement politiquement. Mais il adaptait également son programme aux nouvelles circonstances et aux options restreintes. Son opposition à l'autarcie nationale et à la « balkanisation » territoriale n'a jamais faibli. Mais à mesure que diminuait la possibilité de transformer la France en une république fédérale socialiste démocratique, il redimensionna ses espoirs de fédéralisme et de socialisme.

Sous la Cinquième République, l'administration « fédérale » de l'AOF a effectivement cessé d'exister. La constitution a créé un système territorialiste de gouvernements d'outre-mer séparés confédérés avec la métropole. La communauté n'a pas créé d'organes exécutifs au niveau régional à travers lesquels les Africains pourraient exercer leur nouvelle autonomie. En avril 1959, l'État français a officiellement démantelé le système aof. Cette décision a préparé un avenir où les peuples africains, que ce soit en tant que territoires autonomes ou États indépendants, seraient divisés selon des lignes nationales. Chaque gouvernement négocierait une relation bilatérale distincte avec la France métropolitaine. La guerre d'Algérie en cours et le traitement punitif de la Guinée après son « non » ont également sapé la crédibilité de la revendication de la France d'avoir créé une communauté démocratique des peuples. Partout en Afrique de l'Ouest, les revendications d'indépendance des partis radicaux, des syndicats et des jeunes citoyens éduqués se sont renforcées. Dans ce contexte, Senghor a déplacé pragmatiquement ses efforts vers « la réalisation d'une » confédération multinationale » avec la France » en créant un État fédéral africain qui pourrait rejoindre la communauté. ¹⁰²

Pour Senghor, tant le désir d'Houphouët-Boigny que les pays africains rejoignent la Communauté française en tant que nations autonomes et le désir de Sékou Touré de se séparer de la France en tant qu'États indépendants étaient des formes tout aussi erronées de « balkanisation ». ¹⁰³ En conséquence, lui et Dia ont uni leurs forces avec le leader politique soudanais Modibo Keita pour créer une fédération socialiste multinationale en Afrique. ¹⁰⁴ Bien que Keita fût membre de la section soudanaise du rda, il était un défenseur antiterritorialiste de l'unité africaine. Mais il était un socialiste plus orthodoxe que Senghor et croyait en un État fort. En janvier 1959, ils convoquèrent une réunion à Bamako. Des représentants du Sénégal, du Soudan, de la Haute-Volta et du Dahomey ont accepté de s'organiser en un nouvel État fédéral qui serait un membre autonome de la Communauté française. Mais Houphouët-Boigny a fait pression sur le Dahomey et la Haute-Volta pour qu'ils se retirent du plan. Senghor et Keita ont toujours cofondé une nouvelle fédération malienne composée du Sénégal et du Soudan et gouvernée par le Parti de la Fédération Africaine (pfa). Cet état s'est formellement établi comme

membre de la communauté le 4 avril 1959, avec Keita comme président et vice-président de Dia. En septembre suivant, la Fédération malienne a exercé son droit constitutionnel de demander l'indépendance, qui lui a été accordé en juin

20, 1960. Des désaccords se sont rapidement développés entre les partenaires quant à savoir si chaque territoire resterait semi-autonome ou fusionnerait en un État unifié. Ces différences ont été aggravées par les craintes soudanaises concernant l'hégémonie du Sénégal et la résistance sénégalaise à l'ingérence du Soudan dans ses affaires intérieures. En août, le partenariat fédéral s'est dissous, et le Sénégal et le Soudan (désormais appelés Mali) sont devenus des États-nations indépendants. ¹⁰⁵

Réorientation politique

Entre 1956 et 1960, Senghor a agi de manière instrumentale pour coopter les adversaires, neutraliser les critiques et construire une machine de parti dont il espérait projeter l'influence à travers l'Afrique de l'Ouest française. Ses objectifs sont également passés de la demande d'une fédération intercontinentale au soutien d'une confédération internationale, puis à la création d'un État fédéral souverain, et enfin à l'acceptation d'un État national. Ces changements marquèrent l'effondrement de sa vision d'après-guerre. Mais même lorsque l'indépendance semblait être le dénouement inévitable de la décolonisation, il restait un critique énergique du nationalisme et tentait toujours de conjuguer fédéralisme, socialisme et civilisation universelle.

Senghor n'a commencé à réfléchir sérieusement à la catégorie de «nation» ni à insister sur la «confédération» jusqu'à ce que son rêve de reconstituer la France en république fédérale ait été forçé. Même alors, il a critiqué l'illusion de l'indépendance nominale et a affirmé son attachement à l'interdépendance multinationale. Considérez son rapport de 1959 à la PFA, qui abordait la question de la construction de la nation en posant une chaîne ascendante reliant *patrie*, nation, fédération et confédération. Selon cette vision quasi-kantienne, chaque entité se réaliserait plus pleinement dans sa spécificité à travers sa participation à l'entité plus large qui l'englobait alors même que la progression globale conduisait à une plus grande liberté, universalité et humanité. Dans un raisonnement semblable à celui de Mazzini, cette liberté universelle et cet humanisme seraient fondés sur et inséparables de l'existence continue de certains peuples, pays, nations et États. Même à l'époque de la Fédération malienne, lorsqu'il a abandonné les projets de reconstitution de la France en république fédérale, Senghor a continué à rechercher une forme politique qui correspondrait à sa vision d'un universalisme concret et d'un cosmopolitisme enraciné.

Observant que «les États les plus puissants aujourd'hui sont les États fédéraux», il a émis l'hypothèse que «la faiblesse de la France est peut-être sa centralisation excessive». ¹⁰⁶

Distinguait le Mali du paradigme jacobin, il s'est engagé à «résister à l'une des tentations de l'État-nation, qui est la standardisation des personnes à travers les pays [*patries*]. . . l'appauvrissement des personnes, leur réduction à des individus robots, leur perte de sève et de jus. ¹⁰⁷ Selon lui, «la supériorité de l'État fédéral sur l'État unitaire» reposait sur sa reconnaissance que «la richesse naît de la diversité des personnes et *patries*, de leur *complémentarité*. " ¹⁰⁸ Senghor a estimé que «seule la démocratie. . . permettra au négro-africain de se réaliser »et a affirmé que« notre démocratie sera

fédéral. . . les diversités locales, de par leurs complémentarités, enrichiront la Fédération. Inversement, la Fédération préservera les diversités. » ¹⁰⁹

Il a invoqué la conviction de Proudhon que «la seule façon de réduire la tyrannie de l'État et de conjurer ses maladies» était la «décentralisation et déconcentration fédéraliste». . . institutions économiques et politiques. » ¹¹⁰ Il a également mentionné la Yougoslavie comme un modèle de «structure fédérale» qui pourrait être étendue de l'État aux «collectivités régionales et communales» et englober «les domaines sociaux et économiques». ¹¹¹ Et étant donné que «l'interdépendance de la race, des continents [et] des nations» était la «réalité du XXe siècle», a soutenu Senghor, «une véritable indépendance» exigeait «un plan de développement» qui «ne peut même pas être pensé, encore moins réalisé à l'intérieur les limites étroites d'un territoire national. » ¹¹² Il a cité l'affirmation de François Perroux selon laquelle «aujourd'hui, pour toutes les nations, les véritables pouvoirs à travers lesquels s'exerce la souveraineté sont une fonction d'alliances et de coalitions efficaces». ¹¹³

Mais en s'écartant de sa pensée antérieure, il a également promu les fédéralismes, un véhicule étatiste de «planification rationnelle et dynamique». ¹¹⁴ Il a appelé à «une démocratie forte et une économie planifiée» consacrée au «socialisme ouvert» au sein des «États fédéraux». ¹¹⁵ Citant le volume récent, *Le tiers monde*, édité par Georges Balandier, il a informé les étudiants et les dirigeants syndicaux qu'ils devraient coopérer avec les politiques de l'État pour minimiser les dépenses publiques, accepter l'aide française et solliciter les investissements privés. ¹¹⁶ Pour ces raisons, a-t-il déclaré, «la Fédération. . . est notre cadre principal. Mais une Fédération intégrée dans un ensemble plus large, la Communauté, et associée à un ensemble encore plus vaste, le Marché commun européen. ¹¹⁷

Senghor a renforcé cette position en citant à nouveau la critique de Perroux des «nationalismes obsédés par l'attrait de la souveraineté juridique»:

termes communs . . . comme la souveraineté, l'indépendance, l'autonomie, la volonté collective, la volonté de l'État - ne peuvent plus être utilisées de manière interchangeable. . . . Un État souverain territorial. . . n'est ni la condition nécessaire, ni manifestement la condition suffisante pour qu'un ensemble de populations gère

[*broyeur*] lui-même, pour découvrir ou redécouvrir les valeurs de sa propre civilisation, ou augmenter sa capacité de production et son niveau de vie. ¹¹⁸

Senghor a soutenu que les membres de la Communauté française, y compris la Fédération du Mali, étaient déjà « *indépendant* au sens étymologique du mot. Car «l'indépendance est essentiellement la non-dépendance dans ses décisions» et «nous sommes toujours, à tout moment, libres de choisir le chemin de notre destin.» ¹¹⁹ Il a expliqué que «pour un juriste, l'indépendance est un *forme* pas une réalité. . . un État indépendant est un État reconnu comme tel au niveau international. . . celui qui possède les signes extérieurs de souveraineté. » ¹²⁰ Il a expliqué: «une indépendance purement nominale est une fausse indépendance. Elle peut satisfaire la fierté nationale, mais elle n'abolit pas la conscience d'aliénation, le sentiment de frustration, le complexe d'infériorité, car elle ne résout pas les problèmes concrets auxquels sont confrontés les pays sous-développés: loger, vêtir, nourrir, guérir et éduquer les masses." ¹²¹ Pour lui, la véritable indépendance n'est pas une fonction de la souveraineté de l'État. Mais suggérerait-il que l'autonomie au sein de la communauté était un arrangement préférable ou une étape préliminaire vers l'indépendance? Il est difficile de savoir si, en hésitant, il cédait aux revendications populaires, reconnaissait un mouvement historique imparable ou cachait ses paris jusqu'à ce que les conditions soient révélées si la Fédération malienne s'épanouirait le mieux en tant que membre autonome de la communauté ou en tant qu'État indépendant.

Senghor a appelé à «la transformation de« la Communauté en une confédération multinationale », qui, a-t-il rappelé à ses partisans,« avait toujours été notre idéal commun ». ¹²² Il a fait valoir que la participation à une telle entité fonderait plutôt qu'elle ne compromettrait la souveraineté malienne et renforcerait plutôt qu'elle n'affaiblirait l'unité africaine. ¹²³ «La solidarité horizontale au sein de l'Afrique», a-t-il expliqué, «se créera petit à petit, en commençant par le début, avec des relations économiques et culturelles, tandis que la solidarité verticale entre nous et nos métropoles se transformera sans rupture. Ni les guerres raciales ni les guerres continentales ne nous permettront d'établir [*consolider*] Paix." ¹²⁴ Notez son utilisation du terme *consolider*: se renforcer par l'adhésion et l'unification; c'est une forme verbale de solidarité.

Enfin, Senghor a lié cet appel à un État fédéral au sein d'une confédération multinationale à son rêve durable de civilisation universelle et de réconciliation planétaire.

Homme reste notre préoccupation ultime, notre *mesure*. . . Un peuple qui refuse de se présenter au *rendez-vous* de l'Histoire, qui ne croit pas porter un message unique, ce peuple est fini et devrait être consigné à l'amusée. Le Négro-Africain ne sera pas fini avant même d'avoir

commencé. Qu'il parle et surtout agisse. Qu'il apporte, comme du levain, son message au monde. Pour aider à créer la civilisation de l'Universal. ¹²⁵

Senghor a ainsi suggéré que la «civilisation de l'universel» était le but ultime de son fédéralisme socialiste. Tentant de transcender l'opposition conventionnelle entre universalisme et particularisme, il a figuré la civilisation africaine comme apportant une contribution de signal à la tapisserie planétaire de la civilisation humaine ainsi que comme un messenger et *hostie* cela aiderait à racheter le monde moderne, en un certain sens, en africanisant - par quoi il voulait aussi dire humaniser - le marxisme, le socialisme et l'humanité elle-même.

Bien sûr, Senghor lui-même n'a préconisé une confédération multinationale qu'après qu'il est devenu clair que son programme antérieur de décolonisation de la France en la transformant en une fédération intercontinentale avait été exclu. La distinction entre fédération et confédération pour Senghor était significative. Ce n'est qu'à cette date tardive qu'il a appelé la France à «transformer la Communauté en un *Commonwealth* à la française », une« Confédération franco-africaine »dans laquelle les anciennes colonies« accepteraient d'entrer »en tant qu'« États indépendants ». ¹²⁶

Qu'il le reconnaisse ou non au congrès de la pfa de 1959, la forme du plan de Senghor pour un «grand ensemble intercontinental» avait changé. ¹²⁷

Le socialisme africain comme critique du marxisme

Tandis que Senghor recalibrant son programme initial de fédéralisme, il modifiait également sa réflexion sur le socialisme africain. Auparavant, il avait repris Marx comme point de vue à partir duquel critiquer le socialisme réellement existant. Maintenant, il a utilisé le socialisme africain pour critiquer Marx. Dans le rapport de 1959 à l'AFP, il s'engageait à «repenser les textes fondateurs [du socialisme] en relation avec les réalités négro-africaines». ¹²⁸ Il a observé que la pertinence de Marx pour l'Afrique contemporaine était limitée par son incapacité à prévoir les développements importants du XXe siècle. Celles-ci comprenaient la capacité de l'État capitaliste à intégrer le mouvement ouvrier à travers la législation sociale et une révolution communiste qui a fait de l'État `` un monstre sans âme tout-puissant, supprimant les libertés naturelles de la personne humaine, et tarissant les sources de l'art, sans lequel il n'y a plus de raison de vivre. ¹²⁹ Senghor a ajouté que Marx n'était capable d'envisager ni l'importance du colonialisme pour le développement capitaliste mondial ni la tendance des classes ouvrières occidentales à s'identifier aux États impériaux plutôt qu'à agir en solidarité avec les masses colonisées. ¹³⁰

Senghor a continué à louer les idées de Marx sur l'émancipation humaine. Il a tracé une continuité entre les écrits précédents de Marx sur l'aliénation et

sa théorie de la réification en *Capitale*. Dans les deux cas, croyait-il, Marx avait démontré que lorsque le travailleur était séparé du produit de son travail, il s'était aliéné de sa propre humanité en tant que «créateur» libre. ¹³¹ Selon lui, «l'analyse marxiste» a démontré que «c'est toute la civilisation occidentale, la civilisation des machines, la civilisation d'usine qui est réifiée». ¹³² L'objectif de Marx, selon Senghor, était de restaurer un «équilibre naturel» par lequel «l'homme cessera d'être dominé par ses produits et les dominera. Il instituera l'organisation rationnelle parce que planifiée de la production. . . . L'homme retrouvera ainsi sa place et son rôle dans l'univers. Et le règne de *liberté* succédera alors à celle de *nécessité*. " ¹³³ Ici Senghor passe de l'utilisation de Marx à l'éloge de l'homme en tant que créateur de beauté pour l'idéaliser en tant que planificateur rationnel.

Senghor a noté que Marx était capable de reconnaître à la fois «la grandeur et la misère de l'homme dans et par le travail» sous le capitalisme. «Frommaster de son outil, il devient le maître du monde. Mais en même temps . . . il se sépare du monde et de lui-même. Senghor a suggéré que cette «vision de l'homme» n'était «ni moins profonde ni moins vraie que celle des plus grands philosophes. Cela rappelle la vision de Pascal. ¹³⁴ Il a expliqué, «au-delà des» apparences »économiques, [la pensée de Marx] plonge dans les réalités humaines qui les créent. Pour un *factuel* vision des choses, Marx substitue une vision profonde des besoins humains. C'est un nouvel humanisme, nouveau parce que c'est *incarné* [*incarné*]. " ¹³⁵ Pour Senghor, cette conception d'un humanisme concret et incarné, à la fois mondain et transcendant, continue de marquer un point d'affinité crucial entre sa pensée et celle de Marx.

Senghor a affirmé que «l'ambition de Marx, et son paradoxe, a toujours été d'exprimer. . . la dignité de l'homme et ses besoins spirituels sans recourir à la métaphysique, à la morale ou à la religion, pas même à la philosophie. ¹³⁶ Pourtant, a-t-il soutenu, Marx n'a pu le faire que «au nom d'un certain humain *intériorité* ou transcendance qui remplace l'homme. » ¹³⁷ Selon Senghor, le concept de *praxis* a permis à Marx de se concentrer ensuite «de Dieu à l'homme, du transcendant à l'immanent». ¹³⁸ Auparavant, Senghor aurait embrassé cette tentative de surmonter les oppositions entre l'immanence et la transcendance, la matière et l'esprit, et le matérialisme et l'idéalisme. Il s'en servait maintenant pour accuser Marx d'avoir «une conception équivoque» de l'homme et de l'univers. ¹³⁹ Senghor a demandé, "qu'est-ce que la religion sinon le lien qui unit l'homme au monde?" ¹⁴⁰

Senghor a ensuite étendu à l'épistémologie sa suggestion que Marx reniait les bases transcendantes de sa propre pensée. D'une part, il a fait l'éloge de la compréhension dialectique de Marx selon laquelle «le sujet et l'objet ne sont que deux aspects d'une même réalité». ¹⁴¹ Il a noté que si Marx reconnaissait l'esprit humain comme un type de matière, ce n'était pas la matière telle que conceptualisée par «les soi-disant sciences exactes» mais

la matière humaine et sociale d'un siècle donné - le dix-neuvième, d'un lieu donné - l'Europe occidentale. Elle est complexe, faite de réactions réciproques entre infrastructures et superstructures, faits économiques et culturels, choses et hommes. C'est une question faite de contradictions, dans un état de devenir perpétuel. C'est la matière animée par *dialectique* mouvement. ¹⁴²

Cependant, Senghor a également soutenu que dans son analyse du capitalisme «Marx revient. . . à une vieille conception du matérialisme mécanique et semble nier le rôle actif du sujet dans la connaissance. Il se transforme en positiviste. . . contre sa méthode dialectique. . . il a opté pour un strict *déterminisme*. » ¹⁴³ Mais Senghor ne soutient pas cette affirmation.

Senghor s'était préoccupé de récupérer la dialectique de ce qu'il qualifiait désormais de matérialisme unilatéral, de positivisme et de déterminisme de Marx. Il l'a fait en partie par une affirmation vitaliste selon laquelle ni Hegel ni Marx n'ont inventé cette idée de «perpétuel *devenir*. » ¹⁴⁴ Il a écrit,

Comme Héraclite l'a déjà noté il y a plus de 2 000 ans, les choses, comme les êtres, sont perpétuellement en devenir. En eux-mêmes, ils contiennent. . . contradictions intérieures que. . . entraînera leur destruction, plus exactement, leur transformation en nouvelles synthèses ou symbioses, nouvelles réalités. ¹⁴⁵

Sautant en avant, Senghor a également noté que «la dialectique est employée par les méthodes philosophiques et scientifiques les plus efficaces d'aujourd'hui, y compris l'existentialisme, la phénoménologie, la psychanalyse». ¹⁴⁶ Dans un geste qui anticipait la direction que sa pensée allait bientôt prendre, Senghor invoqua le prêtre jésuite et paléontologue Pierre Teilhard de Chardin, qui prétendait avoir trouvé une «synthèse du« Dieu » chrétien d'en haut et du« Dieu »marxiste de l'avenir [*en-avant*]. » ¹⁴⁷ Ce postulat, a expliqué Senghor, a permis aux «croyants» de «conserver les contributions positives du socialisme» à travers «la méthode dialectique» mais aussi de «légitimer notre foi». ¹⁴⁸

Senghor a encadré cette discussion avec une déclaration étonnamment catégorique: parce que «aucune réalité sociale, en particulier les réalités culturelles, ne peut être réduite simplement à la« lutte des classes »», a-t-il informé les partisans de la pfa, «nous le sommes. . . engagé dans la critique du «matérialisme dialectique». » ¹⁴⁹ Pourtant, Senghor n'avait jamais lu Marx comme réduisant la réalité sociale à la lutte des classes. Il semblait confondre les écrits de Marx avec les socialistes et communistes orthodoxes qu'il critiquait autrefois du point de vue de ces écrits. Il a toujours fait l'éloge de la «philosophie de l'humanisme, de la théorie économique et de la méthode dialectique de Marx». ¹⁵⁰ Il

affirmaient les traditions européennes de «syndicalisme, planification, fédéralisme et mutualisme, qui nous viennent des socialistes idéalistes français - Saint-Simon, Proudhon et Fourier.»¹⁵¹ Mais Senghor s'efforçait maintenant de distinguer l'humanisme marxiste et le socialisme utopique, que la pfa embrassait, du socialisme d'État réellement existant. Il a critiqué le matérialisme et le déterminisme «univoque» du léninisme et le stalinisme pour avoir abandonné l'engagement révolutionnaire de Marx envers «l'humanité et la dignité. . . liberté.»¹⁵² Il a condamné le communisme soviétique pour avoir poursuivi le développement capitaliste à l'américaine.

Senghor a également critiqué le «régime du capitalisme libéral et de la libre entreprise» américain, pour avoir approuvé la ségrégation raciale et élevé «le succès matériel au rang de style de vie».¹⁵³ Comme beaucoup de réformistes d'après-guerre, Senghor a déclaré: «Nous sommes pour un cours moyen, pour un *socialisme démocratique*, qui va jusqu'à intégrer des valeurs spirituelles, un socialisme qui rejoint l'ancien courant éthique des socialistes français.»¹⁵⁴ Il a également invoqué les marxistes français contemporains, dont Henri Lefebvre, Pierre Fougeyrollas et Edgar Morin, qui ont critiqué le Parti communiste pour avoir subordonné la personne à la classe et cachant «la réalité derrière l'écran de l'idéologie».¹⁵⁵ Senghor a affirmé qu'après la Révolution française et la révolution du marxisme, «une troisième révolution est en cours, en réaction contre les matérialismes capitalistes et communistes, qui intégrera les valeurs morales, sinon religieuses, aux contributions politiques et économiques des deux grandes révolutions. Dans cette révolution, les peuples de couleur, y compris les Négro-Africains, doivent jouer leur rôle; ils doivent contribuer à la construction de la nouvelle civilisation planétaire.»¹⁵⁶

Cette compréhension du socialisme en tant que projet éthique et spirituel de réalisation humaine résonnait directement avec sa compréhension des formes de vie africaines. Citant des ethnologues européens, il a élaboré:

La philosophie négro-africaine, comme la philosophie socialiste, est existentialiste et humaniste, mais elle intègre des valeurs spirituelles. . . pour les Négro-africains, les «forces vitales» constituent le tissu du monde. . . animé par un mouvement dialectique. . . La société négro-africaine est collectiviste, ou, plus exactement, communautaire, car elle est composée d'un *communio*n des âmes plus qu'un agrégat d'individus. . . nous avons déjà réalisé socialisme before la présence européenne. . . nous avons vocation à le renouveler en l'aidant à restaurer ses dimensions spirituelles.¹⁵⁷

Senghor soutient que le socialisme était un cadre utile pour le développement de l'Afrique parce qu'il confirmait et complétait les tendances déjà existantes, mais supprimées, en Afrique. Mais il suggérait également que la civilisation africaine avait

capacité et responsabilité de renouveler la société en lui restituant les dimensions morales, culturelles et spirituelles perdues qui faisaient partie de l'humanisme initial de Marx.

Dans sa présentation de 1959 au deuxième Congrès international des artistes et écrivains noirs, Senghor a soutenu que Marx a montré que «l'économie ne détermine la société que par certaines médiations - races, familles, groupes de toutes sortes» et «les superstructures réagissent sur les infrastructures de la même manière que les seconds font le premier. Ce processus, a expliqué Senghor, anime «la *dialectique* mouvement de l'Histoire au terme duquel éclate [*jaillit*] la liberté de l'homme. Il a averti qu'il ne s'agissait pas d'un processus mécanique ou prédéterminé, expliquant que la «méthode socialiste n'est qu'un cadre. A nous, en particulier, de découvrir les médiations et de définir leurs rôles. Il s'agit, en fait, de *expliquant l'homme par l'homme*. «Cela était possible, selon Senghor, parce que les institutions sociales et les traits culturels africains» portent en eux

valeurs humaines de l'universalité même s'ils sont spécifiquement noirs [valeurs]. » ¹⁵⁸ Senghor, en d'autres termes, postulait un humanisme africain concret, incarné et incarné, à la fois situé et universel.

Comme il l'avait fait à plusieurs reprises depuis les années 1930, il a décrit les formes spécifiques de conscience et de savoir de la civilisation «négro-africaine», son ontologie et sa conception particulières de la religion, son organisation sociale et ses institutions caractéristiques, ses conceptions de la propriété et du travail, son orientation éthique, et son approche de l'esthétique. C'était une nouvelle tentative de concilier singularité africaine, modernité européenne et humanité universelle. Il a de nouveau souligné comment une humanité aliénée pouvait se réaliser plus pleinement en apprenant, ou en se rappelant, les leçons que la civilisation africaine pouvait enseigner sur les modes d'être, de connaître, de se relier et de créer. Il a écrit,

en Afrique noire, l'art n'est pas seulement *social*, mais *vital*. Il accompagne et accomplit les activités de *production* . . . non seulement la production matérielle, mais aussi la production spirituelle. . . . L'art est vital car *production*, au sens matériel, est la première expression - dans le temps - de l'Homme: son *générique* activité. Mais, au-delà de cette production matérielle, l'art s'exprime. . . la vie intérieure par laquelle il se distingue essentiellement de l'animal. Le matérialiste Karl Marx a affirmé cette vérité. . . . OnlyMan peut rêver et exprimer son rêve dans des œuvres qui le transcendent [*le dépasser*]. Et dans ce domaine, le *Nègre* est roi. Ainsi la valeur exemplaire de la civilisation négro-africaine et la nécessité de la décrypter pour fonder sur elle un nouvel humanisme. ¹⁵⁹

C'était un territoire familier pour Senghor. La différence était que maintenant il reliait cette vision distinctive d'un humanisme africain «incarné» à son

conjoncture historique pour souligner les dimensions culturelles et spirituelles indispensables de la décolonisation.

Il a fait remarquer que «de nouveaux États autonomes ou indépendants voient le jour en Afrique noire. . . Mais . . . que feront les peuples noirs de leur liberté retrouvée? Car il est évident que la liberté sans conscience est pire que l'esclavage». ¹⁶⁰

Senghor a soutenu que, aussi importants que soient certainement la démocratie parlementaire et le socialisme, ces institutions ne pouvaient pas créer «une véritable indépendance, non seulement des peuples mais aussi des personnes». ¹⁶¹ Et il a rappelé aux intellectuels noirs qui considéraient la religion comme une forme de conscience dépassée et régressive que «la religion, quelle qu'elle soit, plus généralement *Foi*, est aussi nécessaire à l'âme que le pain, le riz ou le millet le sont au corps. . . . Le défi n'est pas de supprimer la religion, ni de la remplacer; c'est l'assigner à sa vraie place et l'affiner en en faisant un des éléments de l'humanisme aujourd'hui». ¹⁶²

Comme Césaire, il a assigné aux écrivains et aux artistes «un rôle primordial dans la lutte pour la décolonisation», leur disant que

Homme doit être au centre de nos préoccupations. On ne construit pas un État moderne pour le plaisir de construire. L'action n'est pas une fin en soi. Il faut donc se protéger d'une volonté de puissance qui définit l'État, qui écrase *Homme* sous l'État. Il s'agit, en effet, de créer l'homme noir au sein d'une humanité marchant vers sa *réalisation totale* dans le temps et dans l'espace. ¹⁶³

Pour Senghor, la tâche n'était pas simplement de fonder des États indépendants mais de créer un nouvel homme qui pourrait refaire le monde et racheter, en réalisant, l'humanité. S'il a maintenu cette relation critique avec le pouvoir de l'État, c'est une autre histoire.

De la dialectique marxienne à la métaphysique vitaliste

Lorsque la souveraineté étatique du Sénégal est devenue inévitable, les écrits de Senghor sont devenus à la fois plus denses sur le plan philosophique et moins innovants sur le plan politique. Ses efforts pour compléter la pensée de Marx se sont transformés en une tentative théoriquement plus grossière «de porter la logique [dialectique de Marx] à ses ultimes conséquences afin de la compléter et, osons dire, de la corriger». ¹⁶⁴ Posant maintenant une rupture entre les écrits philosophiques antérieurs de Marx et l'économie politique de *Capitale*,

Senghor a affirmé que le matérialisme dialectique de Marx était piégé dans une forme de rationalité discursive superficielle. Rompant avec son analyse antérieure, il situe Marx dans une tradition philosophique abstraite et déterministe qui accepte la distinction sujet-objet (qu'il retrace à travers

Kant, Spinoza et Descartes à Aristote). Senghor a ajouté que la compréhension de Marx de l'histoire du monde mettait trop l'accent sur la lutte des classes, sa conception de l'internationalisme dépendait d'une solidarité fictive entre les classes ouvrières métropolitaines et les masses colonisées, et sa vision de la liberté humaine négligeait les dimensions culturelles et spirituelles de la désaliénation.¹⁶⁵

Pour ces motifs, Senghor a soutenu que le marxisme pouvait *ne pas* répondre adéquatement aux préoccupations des sociétés africaines où, a-t-il instruit la jeunesse de la pfa, les gens vivaient traditionnellement «en communion. . . avec les forces solidaires de tout l'univers: les vivants et les morts, les hommes et les animaux, les plantes et les cailloux.¹⁶⁶ Le marxisme ne pouvait pas non plus, pour Senghor, répondre à la demande du vingtième siècle d'un «panhumanisme» enraciné dans les réalités de «l'interdépendance» mondiale.¹⁶⁷ Evoquant le marxisme comme un «humanisme déshumanisé» basé sur une «métaphysique inhumaine» et un «matérialisme athée», Senghor a conclu que les Africains «trahiraient Marx en utilisant, en tant que telle, la dialectique marxiste, sans changer de virgule». ¹⁶⁸

Citant l'affirmation épistémologique du philosophe Gaston Bachelard selon laquelle «une situation nouvelle nécessite toujours une nouvelle méthode», Senghor s'est tourné vers les courants non marxistes de la philosophie antiréaliste qui, à son avis, ont rejeté la distinction sujet-objet et développé connaître le monde.¹⁶⁹ Il considérait ces approches comme plus capables que le rationalisme classique ou le matérialisme dialectique de saisir l'essence sous-jacente des choses telles qu'elles sont réellement, sans les piéger dans des catégories logiques. Parmi les penseurs européens que Senghor a invoqué pour développer cette approche vitaliste du socialisme africain, parmi lesquels Kierkegaard, Bachelard, Merleau-Ponty et Maurice Blondel, il s'est le plus engagé avec Pierre Teilhard de Chardin et Gaston Berger.¹⁷⁰

Dans son séminaire de 1962 pour les cadres politiques de l'Union progressiste sénégalaise, Senghor a écrit: «le socialisme est essentiellement un *politique*, c'est-à-dire l'art de gouverner dans une société donnée, en organisant harmonieusement leurs relations. L'objet du socialisme n'est donc pas l'économie, comme le croient trop de marxistes aujourd'hui, mais l'homme vivant concret, dans sa totalité, corps et âme.¹⁷¹ Il a cité Lefebvre pour affirmer que Marx lui-même avait espéré transcender «l'homme économique». ¹⁷²

Mais il a fait valoir que l'objectif de Marx avait en fait été réalisé avec plus de succès par Teilhard de Chardin qui «plonge au-delà de l'apparence [*apparition*] de l'homme »et« étudie le phénomène humain, progressant de la matière apparemment inanimée jusqu'au Point Oméga (Dieu), traversant les seuils critiques de la Biosphère (la vie) et la Noosphère (la pensée). » ¹⁷³

Senghor a adopté la croyance évolutionniste de Teilhard selon laquelle les forces supra-individuelles «ont accéléré le processus de socialisation, à travers. . . la symbiose de

différentes civilisations. Cela explique comment, sous nos yeux, la civilisation de l'universel se construit réellement. ¹⁷⁴ Il explique que pour Teilhard, les processus technoscientifiques de «co-réflexion» à l'échelle internationale conduisent l'humanité vers un état de «plus-être [*plus-être*]. »

¹⁷⁵ Hors de ce «mouvement de

convergence panhumaine, »Senghor soutient,« la civilisation planétaire va naître, une symbiose de toutes les civilisations particulières. » ¹⁷⁶ Ce processus, explique-t-il, est propulsé «non par une poussée causale par derrière, mais par une attraction finale venant de l'avant». ¹⁷⁷ Senghor interprète Teilhard pour dire que l'humanité est cohérente à travers une *centre* qui attire vers lui tous les centres humains pour les faire fleurir, en les organisant, c'est le fameux *Omega Point*. Il est *Dieu*. Il émerge dialectiquement à la suite de *orthogenèse*, de la dérive cosmique [*dérivée*] de l'homme. » ¹⁷⁸ Dans un langage à la fois chrétien, hégélien et vitaliste, Senghor conclut, «au milieu de ce XXe siècle, nous sommes donc poussés - ou plus précisément, dessinés [*aspirer*] - vers le Centre des centres, cette ultraconscience des consciences, qui est Dieu. . . le but ultime de notre progrès. ¹⁷⁹ Mais Senghor considère également cette propulsion vers l'avant et vers le haut comme une affaire mondaine et humaine. «Depuis Marx, depuis le déclin du capitalisme et l'émergence du socialisme, nous ne sommes qu'au début de l'ère de l'ultraréflexion, qui doit nous conduire du bien-être au plus-être avant de se consumer en Dieu. Premièrement, nous devons construire la terre, notre terre.

» 180

Senghor félicite Teilhard d'avoir reconnu que «au-delà du bien-être matériel, le plus-être spirituel - l'épanouissement de l'âme: de l'intelligence et du cœur - est. . . le but ultime de l'activité humaine. » ¹⁸¹ Il définit également cet objectif comme l'amour. Senghor explique que «les humains, ayant satisfait leurs besoins animaux, leur *bien-être*, par la démocratie et la planification, peuvent alors, dans l'union, qui est l'Amour, réaliser leur *plus-être*. C'est cette Union d'Amour qui se trouve au centre ordinal de l'art, de la morale et de la religion. ¹⁸² La démocratie, le socialisme et le communisme, selon Senghor, ont tous échoué dans la quête de «totalisation et socialisation sans dépersonnalisation. . . parce qu'ils sacrifient la partie au tout, la personne à la collectivité. Puisque ce dernier n'était «pensé que comme une organisation technique», a-t-il affirmé, l'intégration sociale était poursuivie par «la contrainte et la violence» plutôt que par «l'amour humain» non violent et «l'amour de la Super Personne». ¹⁸³

Senghor relie cette conception de l'amour aux efforts de la phénoménologie et de la «gnosiologie négro-africaine» pour transcender l'opposition entre la matière et l'esprit. ¹⁸⁴ Selon Senghor, Teilhard a résolu cette opposition par une «révolution dialectique» qui reconnaissait que

il n'y a pas d'esprit [*esprit*] et matière, mais matière-esprit. . . une seule énergie, qui se présente sous deux aspects. Une, *énergie tangentielle*, est celle des physiciens et des chimistes. Il relie des particules minuscules [*corpuscules*] l'un à l'autre matériellement. L'autre, *énergie radiale*, lie psychiquement les centres de conscience les uns aux autres. Ce deuxième type d'énergie doit être considéré comme la «matière première des choses». 185

Senghor conclut que «cette nouvelle dialectique ne contredit pas celle de Marx mais seulement l'approfondit et la complète en lui enlevant toute trace de déterminisme unilatéral [*unilateralité*]. " 186

Teilhard a figuré ce mouvement à long terme vers la convergence panhumaine, la civilisation planétaire et la réconciliation cosmique comme un processus organique autopropulsé. Senghor était d'accord. Mais il pensait également que les socialistes africains devaient jouer un rôle actif pour l'accélérer et l'orienter à travers une approche rationnelle et humaine du développement et de la planification. Sa réflexion sur l'avenir à moyen terme a été éclairée par Gaston Berger, qui selon lui a été influencé par la théorie évolutionniste de Teilhard et la conception de Blondel de la pensée orientée vers l'action. 187

Senghor se réfère à la conception de Berger de «la prospective» comme une «science du futur» qui fait une distinction cruciale entre le «temps opératoire», qui est «le temps de l'action», et le «temps existentiel», qui est «le temps de poètes. . . dont le tissu est l'anxiété. 188 Il cite l'affirmation de Berger selon laquelle «la réflexion prospective» nous fait saisir l'avenir en tant que tel, avec sa complexité, sa mobilité, ses risques et ses surprises. » 189 Cette orientation «prospective» cherche à «saisir», au sens d'anticiper et d'orienter l'action vers un avenir qu'elle ne peut pas prévoir. Autant une opération éthique que technique, elle s'intéresse non seulement à ce qui pourrait se passer mais à *devrait* se produire. Senghor explique, «au-delà des faits économiques, *la Prospective* s'attache aux faits humains »en plaçant« l'homme au cœur de nos problèmes - souvent l'homme comme moyen, mais toujours comme fin ». 190 Senghor déclare: «Nous avons pratiqué La Prospective sans nous en rendre compte. Sans doute parce que, comme Berger, nous sommes sénégalais. 191

Ce ne sont pas de simples considérations abstraites pour le président Senghor. En tant que chef de l'Etat, il était chargé de promouvoir le bien-être social sénégalais. Auparavant, il avait lié sa conception tournée vers l'avenir du socialisme africain à une utopie fédéraliste d'autogestion décentralisée. Il associe maintenant la pensée «prospective» à une utopie étatique du développement humaniste. Alors qu'il utilisait autrefois la dialectique marxiste pour critiquer la raison instrumentale, il a maintenant instrumentalisé la phénoménologie vitaliste pour la «bonne planification», qui, «en tant qu'organisation d'un avenir plus humain, doit être prospective. Il doit reposer sur une analyse de la

Tout aussi surprenant était l'affirmation de Senghor selon laquelle une telle planification «réveillera des» énergies dormantes ». Combattre les préjugés, la routine, les complexes d'infériorité et l'esprit de fatalisme. En un mot, nous devons éveiller la conscience nationale à l'appel de *Négritude*. " 193 Son passage du marxisme à la phénoménologie, de l'éthique dialectique à la métaphysique vitaliste, du fédéralisme à l'étatisme, de l'anticipation poétique à la planification technologique, de la connaissance intuitive aux données scientifiques, a-t-il également marqué un passage au nationalisme ou au nativisme? Bien que l'accent relatif qu'il a mis sur la spécificité culturelle ou la solidarité humaine varie, je dirais que son engagement en faveur de l'humanisme incarné, de l'universalisme situé et du cosmopolitisme concret a persisté.

Senghor a conclu ce discours de 1962 en indiquant que la planification «prospective» avait également une dimension transcendante enracinée dans la religiosité ancienne. Comme pour le socialisme, il a cherché à récupérer le noyau radicalement éthique, universel et humaniste du christianisme et de l'islam primitifs contre leurs «cristallisations inévitables» ultérieures. 194 Il affirme que «Jésus était un *révolutionnaire*. Dans ses sermons, il a défié la moralité romaine - celle des colonisateurs - et l'ancienne loi d'Israël. Né pauvre, il avait une prédilection pour soutenir les pauvres et les opprimés de toutes races et religions. 195 De même,

Mohammed propose d'abord de perfectionner la communauté arabe. . . . Mais au-delà, comme Jésus, il vise tous les hommes. Il travaille pour la mise en place d'un *nouvelle société*, pour la naissance d'un *homme nouveau*. Mohammed se révèle ainsi être un *émancipatrice des femmes*, contrairement à ce que pense l'Européen moyen. Comme le christianisme, l'islam introduit *universel* valeurs dans la société humaine. 196

Pour Senghor, le christianisme et l'islam étaient des projets révolutionnaires de justice sociale planétaire. Il suggère même que le marxisme «est une réaction chrétienne à l'embourgeoisement des christianismes historiques. Plusieurs de ses idées, y compris le concept de *aliénation*, ont leur source dans la théologie chrétienne. 197

Senghor a figuré le christianisme primitif comme un mouvement cosmopolite dont l'ouverture et la vitalité ont finalement été sapées par le développement de la rationalité européenne:

les apôtres et leurs successeurs avaient très vite senti le besoin d'utiliser *La culture grecque* qui était alors la plus avancée. Elle était nécessaire, sine qua non, à la propagation effective du christianisme. Déjà, abandonnant l'hébreu et l'araméen, saint Jean écrit son évangile en grec. C'était seulement

après l'invasion de l'Europe occidentale par les Allemands, le *barbares*, que le christianisme assumait le rôle de gardien de la science et de la technique de la civilisation gréco-romaine. . . . La scolastique du moyen âge. . . était vraiment un *méthode de discussion ouverte*, De la recherche. 198

Senghor soutient que c'est après l'effondrement de la scolastique que la conception grecque du cosmos a été remplacée par une philosophie mathématique chrétienne. 199

Senghor suggère que de l'intérieur de l'empire romain, le christianisme primitif s'est défini et a changé le monde précisément par l'emprunt linguistique et culturel *métissage*. En étendant et en retravaillant des aspects de la civilisation gréco-romaine, ces chrétiens ont forgé une forme de vie singulière qui était en même temps un universalisme cosmopolite. En adaptant et, en un certain sens, en réalisant une conception grecque du cosmos, il a pratiqué un cosmopolitisme à la fois chrétien, romain, grec et universellement humain, mais

ne pas fondée sur la rationalité scientifique ou technologique. Cette éthique du cosmopolitisme n'était pas non plus enracinée dans la culture d'Europe occidentale. Il y est arrivé et a été institué dans les universités chrétiennes par la scolastique médiévale avant d'être ruiné par la raison mathématique et perdu par la modernité et les modernes.

Cette histoire n'est pas simplement un exercice de nostalgie de l'âge d'or. C'est une critique de la modernité chrétienne du point de vue du christianisme ancien, et de la rationalité européenne du point de vue de la cosmologie méditerranéenne. Il remet en question les hypothèses idéologiques sur l'équivalence supposée du territoire européen, du christianisme mature et de la pensée humaniste. Cela sape les récits civilisationnels qui posent l'Europe moderne comme la descendante directe de la Grèce antique. Cette histoire est aussi une allégorie de la relation entre l'enchevêtrement impérial, la renaissance africaine et la réconciliation planétaire que Senghor a passé sa vie à poursuivre. Plus concrètement, il implique également que cet héritage cosmopolite peut désormais être réveillé par le socialisme africain à travers les formes africaines de savoir et étant. Selon lui, Les civilisations africaines ont nourri précisément les valeurs humaines et spirituelles incarnées dans cette ancienne éthique, en partie par l'emprunt et le mélange transculturels. Senghor conclut ainsi,

Pour nous sénégalais, la tâche est donc claire. Ne pas négliger, dans la construction de notre socialisme et l'exécution de notre plan, le *moyens spirituels* contenus dans nos religions. Pour retourner à leurs sources et retourner à ces religions leur *sens*, leur *intérieurité*, celui qu'appelait Feuerbach. . . "La liaison immédiate entre l'individu et l'universel." Car c'est le sens de *religion*: une liaison, par l'intégration réciproque du sujet et de l'objet, de l'Homme et de l'Univers. . . .

Nous voyons ici que même après l'indépendance sénégalaise, Senghor a appelé le socialisme africain à identifier, réveiller et élever les possibilités perdues qui, selon lui, restaient cristallisées dans le marxisme et le socialisme, le christianisme primitif et les civilisations africaines. À son avis, une approche «prospective» de la planification fondée sur la culture et orientée spirituellement ne favoriserait pas seulement le développement national sénégalais. Cela aiderait également à réaliser un humanisme cosmopolite et un universalisme cosmologique qui pourraient contribuer à la réconciliation et à la rédemption au niveau de l'espèce et de la planète. Même après que la vision de Senghor de l'autodétermination sans souveraineté étatique ait été bloquée, sa réflexion sur la politique étatique, le socialisme africain et la civilisation universelle est restée animée par une tentative inopportune d'anticiper les mondes à venir.

Mais nous pouvons aussi voir que lorsque Senghor est devenu président, il a de plus en plus lié la dialectique à un processus évolutionniste vitaliste plutôt qu'à un projet politique éthique. Alors que la perspective d'une forme fédéraliste de décolonisation était exclue, l'accent de sa pensée passa de l'humain et de l'historique à l'organique et au cosmologique. Son socialisme africain enfin *fait* devenir une idéologie d'État légitimante, qu'il a déployée de manière instrumentale pour autoriser la planification, le gouvernement du parti et l'unité nationale, et pour marginaliser les critiques et minimiser la dissidence.²⁰¹ Ses invocations présidentielles de *Négritude* aussi souvent fonctionné pour justifier des pratiques étatiques politiquement impopulaires et même socialement conservatrices.

La tension entre l'engagement de Senghor envers les coopératives de producteurs, l'autogestion et le pouvoir décentralisé, d'une part, et l'étatisme, l'unité nationale et la paix sociale par le biais d'alliances avec les forces conservatrices, d'autre part, a finalement éclaté dans sa confrontation fatidique avec Dia. en 1962. Alors que Dia, alors Premier ministre du Sénégal, cherchait à mettre en œuvre une version plus radicale du socialisme coopératif dans le Sénégal postcolonial, Senghor s'inquiétait de son potentiel d'aliénation d'intérêts puissants, y compris les organisations musulmanes et les maisons de commerce françaises, dont le soutien politique et l'investissement financier qu'il a courtisé.²⁰² La décision de Senghor d'emprisonner son lieutenant de longue date pour avoir prétendument planifié un coup d'État a certainement marqué l'effondrement de la vision d'après-guerre de Senghor du socialisme africain en tant que programme de décolonisation rédemptrice et d'émancipation humaine.²⁰³

Janet Vaillant suggère à juste titre que Senghor a préfiguré sa relation ambivalente au pouvoir d'État dans son poème dramatique «Chaka», publié pour la première fois dans *Présence Africaine* en 1951 et plus tard inclus dans *Ethiopiennes* (1956).²⁰⁴ Écrit sous forme de pièce de théâtre, il met en scène la passion de Shaka Zulu, le vrai roi guerrier et héros légendaire de la poésie épique, que Senghor présente comme une figure du Christ.²⁰⁵ La pièce de théâtre se déroule dans les instants qui ont précédé la mort de Chaka, après que ses demi-frères ont organisé un coup d'État et l'ont laissé «cloué au sol avec trois lances, prêt pour le vide hurlant». Chaka entonne calmement: «Oui, je suis ici entre deux frères, deux traîtres, deux voleurs. . . . Ici, je suis descendu sur terre. Comme c'est brillant, le Royaume de l'Enfance! Et c'est la fin de ma passion.²⁰⁶

Le premier acte, ou «chanson», est censé être accompagné de «tambours funéraires sonores». Il met en scène un dialogue antagoniste entre Chaka et les colonisateurs blancs avec lesquels il avait collaboré. Ils débattent de l'héritage de Chaka en tant que leader qui a unifié son peuple et construit un État puissant par la conquête et la coercition. Une voix blanche dit à Chaka qu'il est «un poète. . . un haut-parleur lisse. . . un politicien!»²⁰⁷ Chaka répond qu'il «a tué le poète» et qu'il n'est «qu'un homme d'action, un homme seul et déjà mort». ²⁰⁸ Un voyant rappelle à Chaka que «le pouvoir n'est pas assuré sans sacrifice, le pouvoir absolu a besoin du sang du plus aimé». ²⁰⁹ Dans cette pièce, le poète-politique est en effet déchiré entre son amour pour son fiancé, Nolivé, qu'il a tué, et son amour pour son peuple, confronté à des ennemis étrangers.

Le Chaka de Senghor défend son utilisation de la violence politique alors même qu'il est hanté par ses propres actes de violence. TheWhite Voice se moque de lui avec des accusations: «Ils voulaient un guerrier et vous n'étiez qu'un boucher. . . le pouvoir était en effet votre objectif. ²¹⁰ Chaka proteste qu'il a dû faire des sacrifices pour le plus grand bien: «Comme un propriétaire prudent, j'ai apporté une hache au bois mort, j'ai allumé un feu dans des broussailles sèches. C'étaient des cendres à semer en hiver. ²¹¹ Il refigure les guerres de conquête contre ses compatriotes africains comme une résistance au colonialisme britannique. «Forêts abattues, coteaux ruinés. . . . Et les gens. . . mort de faim. . . . Pourrais-je rester sourd à une souffrance aussi méprisante? ²¹² Il plaide qu'il ne considérerait le pouvoir que comme «un moyen. . . . L'oppression est la seule chose que je déteste. . . . Ce n'est pas de la haine d'aimer son peuple. . . . Je voulais que tous les hommes soient frères. . . . Chaque mort était ma mort. Les récoltes à venir et la pierre pour broyer une telle fleur blanche à partir de la tendresse noire devaient être préparées. ²¹³ Mais même si Chaka insiste sur le fait que ses moyens justifiaient ses fins, il est également hanté par ses crimes passés. Voix spectrale qui est à la fois lointaine et en lui-même déplore que même un «condamné

l'homme se voit accorder quelques heures d'oubli. ²¹⁴ Ce désir d'oublier trahit l'éthique du chef qui assume la responsabilité de ses actes ainsi que la vocation du poète qui se souvent, raconte et commémore.

La deuxième «chanson» est accompagnée de «tambours d'amour animés» et met en scène un appel et une réponse entre Chaka et un Chœur juste avant sa mort. Il a maintenant quitté le domaine de la politique et est retourné au royaume de la poésie où il hallucine des retrouvailles avec le fiancé qu'il avait voulu oublier. Le Chef du Chœur annonce: «C'est le moment de la renaissance [*Renaissance*]. . . . Le poème est mûr dans le jardin de l'enfance, c'est l'heure de l'amour. . . dans la minute qui précède. ²¹⁵ À son fantomatique Noliné, Chaka chante: «Oh, mon fiancé, j'ai attendu si longtemps cette fois / Si longtemps j'ai pleuré pour cette nuit d'amour sans fin, tant souffert, tellement. . . . Pendant si longtemps j'ai parlé dans la solitude des palabres interminables. . . . Contre ma vocation. Telle était l'épreuve [*épreuve*] et le purgatoire du poète. ²¹⁶ Ici, le meurtrier se présente comme une victime, un poète contraint, contre sa vocation, de perdre son temps en délibération parlementaire. Ou est-ce la plainte de l'homme d'action contraint d'habiter le monde des mots, un purgatoire poétique?

Ce jeu de passion se termine avec le chaka mourant célébré comme un *artyredmessiah*, un chef politique et un créateur poétique qui s'est sacrifié pour libérer son peuple et racheter l'humanité. TheChorus se réfère à lui comme «l'Oint», et son chef chante

Vous n'êtes pas doué d'un grand retour, vous portez tous les peuples à la peau noire. . . .
Vous êtes l'athlète et votre vêtement [*pagne*] est tombé. . . . Vous êtes le danseur élané
qui crée le rythme du tam-tam. . . le créateur de mots de vie / Le poète du royaume de
l'enfance. . . Et nous nous tenons ici aux portes de la nuit, buvant les histoires anciennes. .
. Nous ne dormons pas, Ah! nous ne dormons pas en attendant la Bonne Nouvelle. ²¹⁷

Le Chœur crie: «Mort au politicien, et vive le poète!» ²¹⁸ En réponse, Chaka semble être d'accord alors même qu'il refond le poète comme un créateur de possibilités politiques abnégant: «Je suis la pirogue qui fend la rivière, la main qui sème dans les cieux, le pied dans le ventre de la terre. . . le bâton qui laboure en battant le tambour. . . Que cette grande bataille sonore, cette lutte harmonieuse. . . continuer à durer! Mais non, je mourrai en attendant. . . Des tambours, que se lève le soleil du nouveau monde. ²¹⁹ Le Chef du Chœur confirme que le sacrifice de Chaka pour son peuple a été universellement rédempteur: «Aube blanche, nouvelle aurore qui ouvre les yeux de mon peuple. . . la rosée, qui réveille les racines soudaines de mon peuple. . . Là le soleil à son zénith sur tous les peuples

de la terre." 220 Cela veut-il dire que l'assassinat politique de Noliné est justifié par la Bonne Nouvelle qui arrive effectivement?

Senghor a transformé l'impitoyable Shaka Zulu de la légende historique en un poète-politicien ambivalent et *hostie noire*. Ce poème dramatique met en scène nombre des dilemmes auxquels Senghor en tant qu'homme politique a été confronté concernant le juste équilibre entre le privé et le public, les moyens et les fins, l'action et la pensée, le présent et l'avenir, la stratégie pragmatique et la vision éthique. C'est aussi une parabole sur la relation entre la politique et la poésie, l'action instrumentale et l'imagination esthétique, l'intervention opportune et la magie intempestive de la mémoire, des rêves et des héritages. 221

Dans ses propres actes, Senghor avait depuis longtemps démontré l'affinité entre politique et poétique. Mais dans «Chaka», il semble revenir à sa crainte antérieure qu'une carrière en politique était antithétique à la vocation poétique. Il exprime un rapport ambivalent au pouvoir et anticipe les compromis obsédants que Senghor ferait en tant que leader. Mais ce serait une erreur de croire que de tels développements ultérieurs révèlent la vérité secrète qui avait toujours existé sous le vernis de la vision d'après-guerre de Senghor du socialisme africain - comme s'il avait toujours eu l'intention de l'utiliser de manière instrumentale pour faciliter son ascension au pouvoir et rationaliser ses actions en tant que président. En réalité, 222

Les chercheurs n'ont pas encore suffisamment pris en compte la conviction de Senghor selon laquelle la véritable décolonisation doit opérer à l'échelle impériale en transformant simultanément les sociétés d'outre-mer et les sociétés métropolitaines, que les Africains doivent exploser et racheter la France en la reconstituant en république fédérale socialiste démocratique, que le socialisme, le fédéralisme et la décolonisation en Europe et en Afrique devaient être intégrés dans un seul projet de transformation dont le but n'était pas seulement la libération africaine ou la rédemption européenne, mais la réconciliation planétaire et la réalisation humaine.

Les critiques opposent généralement un gradualiste comme Senghor aux «vrais» radicaux du mouvement indépendantiste africain. Bien sûr, les différences politiques entre Senghor et les nationalistes révolutionnaires, les socialistes et les panafricanistes étaient significatives. Mais y a-t-il des raisons de privilégier automatiquement la taxonomie modérée par rapport à la taxonomie révolutionnaire comme axe crucial de comparaison et de compréhension? Des enquêtes alternatives pourraient s'intéresser à la différence entre ceux qui soutenaient la politique de l'autarcie et la politique de l'interdépendance ou entre l'optique territorialiste et planétaire. De telles perspectives pourraient nous permettre de reconnaître Senghor comme l'un des divers types d'internationalistes d'après-guerre,

tous ont élaboré des solutions distinctes à une préoccupation commune avec le néocolonialisme imminent. Notre objectif pourrait alors passer de la critique de la prétendue contradiction entre la rhétorique révolutionnaire de Senghor et ses pratiques réformistes à l'examen de la tension entre les tendances dialectico-historiques et vitalismétaphysiques dans ses initiatives d'après-guerre.

Il peut être utile de rappeler que si les nationalistes territoriaux comme SékouTouré et les panafricanistes comme KwameNkrumah cherchaient à améliorer la position de l'Afrique dans le système interétatique d'après-guerre, Senghor rêvait de transformer ce système lui-même à travers de nouvelles formes politiques qui ont supplanté la souveraineté étatique. Alors qu'ils espéraient remplacer le capitalisme colonial par le socialisme africain dans de nouvelles nations ou associations régionales, Senghor pensait qu'une décolonisation socialiste qui ne cherchait pas aussi à révolutionner *métropolitain* Les sociétés ne pourront jamais réussir. Nous n'avons pas à accepter ses propositions spécifiques pour apprécier comment cette idée pourrait nous inviter à repenser la décolonisation de manière approfondie. Tout comme Senghor a identifié des potentialités immanentes au sein de l'Union française aux multiples facettes, peut-être pouvons-nous identifier un potentiel politique non réalisé dans son plan de décolonisation de la France par le socialisme africain. ²²³ Sa tentative de mettre fin à l'impérialisme colonial *et* transcender le nationalisme territorial devrait être considéré comme un projet moral et utopique dont «l'ambition», dans la formulation légendaire de Gandhi, était «bien supérieure à l'indépendance». ²²⁴ Plutôt que de le rejeter comme un nationaliste révolutionnaire raté, nous devrions peut-être le revoir comme un visionnaire postnational imparfait.

En pensant *avec* Senghor sur le socialisme africain - prenant au sérieux ses ruminations cosmopolites sur la démocratie post-nationale et ses réflexions cosmologiques sur la réconciliation planétaire - nous permet d'évoquer l'histoire d'une décolonisation qui aurait pu être. Suggérer que son futur passé non réalisé mérite notre attention ne veut pas dire que cela aurait résolu le problème de la liberté. Je ne propose pas que nous nous convertissions au programme théologico-politique de Senghor. Mais nous devrions essayer de reconnaître le travail qu'il a cherché à faire. Le fait n'est pas que sa version du socialisme africain aurait racheté l'humanité. Mais il vaut la peine d'examiner pourquoi Senghor a prétendu que c'était possible. Le passé obscurci de l'avenir non réalisé de Senghor peut également éclairer notre situation actuelle, qui est définie en partie par l'effondrement du projet de Bandung, la résurgence de l'impérialisme des ressources, ²²⁵ Si nous habitons l'avenir que Senghor craignait et anticipait à la fois, nous pourrions peut-être reconnaître plus clairement son exhortation à remplacer l'empire en créant des formes politiques à travers lesquelles «désacraliser» l'indépendance nationale en tant que forme nécessaire à l'autodétermination.

NEUF Décolonisation et démocratie post-nationale

Le monde pluraliste ressemble donc plus à une république fédérale qu'à un empire ou à un royaume. Quelle que soit la quantité qui peut être recueillie, quelle que soit la quantité qui peut se déclarer présente à tout centre efficace de conscience ou d'action, quelque chose d'autre est auto-gouverné et absent et non réduit à l'unité. - William James

La transformation historique mondiale connue sous le nom de «décolonisation» était à la fois un réveil émancipateur des peuples et un processus hétéronome de restructuration impériale. La plupart des acteurs et agences des deux côtés pensaient cependant que les États nationaux territoriaux seraient les unités élémentaires de l'ordre d'après-guerre. Les anciennes puissances impériales, les États-Unis, l'ONU et la majorité des peuples non européens dont les mondes sociaux avaient été brutalement déformés par l'impérialisme partageaient l'hypothèse que l'autodétermination signifiait la souveraineté de l'État.

J'ai soutenu que les refus de Senghor et Césaire de réduire la décolonisation à l'indépendance nationale découlaient de leurs convictions sur la différence entre la libération formelle et la liberté substantielle. Chacun proposait des plans pour réorganiser sa société, reconstituer la France et refaire l'ordre mondial. Mais ni l'un ni l'autre n'a suffisamment lié sa vision transformationnelle à un mouvement social dynamique à travers lequel elle pourrait être réalisée. Tous deux supervisent des partis politiques qui, bien que cherchant à canaliser les revendications populaires, ne parviennent pas à exprimer la volonté du peuple, sauf en termes de mandats électoraux limités. Ils dirigeaient chacun des organisations politiques populaires dont les circonscriptions se sentaient peu attachées aux objectifs les plus chers de leurs dirigeants.

Cette déconnexion entre les initiatives constitutionnelles et l'action directe était également enracinée dans l'aveuglement stratégique et la perspicacité intempestive. Césaire et Senghor

étaient des acteurs politiques rusés. Pourtant, chacun a progressivement perdu le contact avec la conviction croissante parmi les dépossédés du monde entier que l'indépendance politique était une condition préalable nécessaire à l'émancipation du régime colonial. Mais leur incapacité à identifier et à infléchir le sentiment de masse était également liée à une réticence à le faire. Pragmatiquement, ils pensaient que les solutions nationales autarchiques ne pouvaient pas résoudre de manière adéquate le problème de la liberté coloniale à une époque d'interdépendance mondiale. Sur le plan éthique, ils croyaient que l'histoire de l'intrication impériale leur permettait de revendiquer les héritages, les ressources et les droits supposément réservés aux métropolitains.

Césaire a célébré la longue histoire de l'insurrection populaire à travers laquelle les Antillais avaient façonné l'histoire; il a écrit explicitement sur la dialectique de l'action directe et des actes constitutionnels dont dépendait la transformation radicale. Pourtant, le ppm est devenu une machine politique institutionnalisée, contrôlant les leviers du gouvernement départemental en Martinique et du gouvernement municipal à Fort-de-France. Tout en appelant à un nouveau régime d'autonomie pour transcender la départementalisation, Césaire a également fait une série d'accommodements avec l'État français. De nombreux jeunes autonomistes, nationalistes, syndicalistes et communistes, il représentait le statu quo dans un contexte de déclin socio-économique pour les Antillais ordinaires.

Bien que parlant au nom des Africains ordinaires, Senghor a rarement reconnu l'importance de l'action directe pour tout projet visant à transformer radicalement les mentalités, les relations sociales et les pratiques politiques. Il a conservé une conviction avant-gardiste, adaptée du mouvement américain New Negro, selon laquelle les membres les plus éduqués, talentueux et privilégiés d'un groupe social subalterne avaient le devoir de conduire leurs consociés vers une vie meilleure. Comme Césaire, il a attribué un rôle particulier aux écrivains et artistes qui anticiperaient de manière créative différentes manières d'être (libre). Politiquement, il a idéalisé le processus démocratique, convaincu qu'un changement constitutionnel radical et des politiques sociales progressistes pourraient conduire à une révolution sociale pacifique. En tant que leader, il se souciait moins d'exploiter le pouvoir de l'insurrection sociale pour construire une nouvelle société socialiste que de maintenir un équilibre entre le conflit politique et la paix publique. Son engagement en faveur du consensus par l'incorporation l'a empêché de comprendre que ses projets politiques d'après-guerre ne pouvaient être réalisés que s'ils étaient propulsés par des mouvements de masse. Il a également été identifié comme un chef enraciné d'une machine politique.

La question de savoir si les actes intempestifs de Césaire et de Senghor étaient des «échecs» est discutable: les critères d'évaluation ne vont pas de soi. J'ai essayé de préparer le terrain pour un tel débat en m'occupant de la complexité et de la spécificité de leurs visions et pratiques politiques, critiques et esthétiques. Contrairement à con

Méthodologie historique intentionnelle qui demande aux chercheurs de regarder derrière les déclarations des acteurs pour ce qui «réellement» s'est passé, je suggère qu'une compréhension approfondie des événements nécessite une attention particulière à ce qui a été réellement dit. L'hypothèse selon laquelle leurs écrits étaient avant tout instrumentaux et devraient être mesurés par rapport à leurs effets empiriques nous empêche de laisser leur réflexion éclairer les problèmes auxquels ils ont été confrontés et ceux dont nous avons hérité. Plutôt que de se précipiter pour juger les actes de Césaire et de Senghor par rapport aux paramètres politiques existants, nous devrions examiner comment leurs héritages politiques pourraient perturber les hypothèses héritées de succès et d'échec, de fins et de moyens, de révolutionnaire et réformiste, d'utopie et de réaliste, de progrès et de régression.

Régression africaine

Ce n'est pas le lieu d'évaluer le bilan présidentiel mixte de Senghor. Mais il convient de noter comment, après l'indépendance du Sénégal, il a cessé d'agir comme un *philosophique* pragmatiste, rejetant les formules a priori pour atteindre des fins souhaitables, d'agir comme un *politique* pragmatiste, menant par le compromis et gouvernant par l'incorporation, plutôt que la confrontation avec, des adversaires. ¹

Vaillant décrit comment, après avoir rompu avec Dia, les priorités de Senghor sont passées de la promotion de l'autogestion rurale au financement des infrastructures nationales. Ses politiques se sont concentrées sur le maintien de l'allégeance des fonctionnaires instruits, des fonctionnaires du gouvernement et des puissantes organisations de la fraternité musulmane. Il avait initialement rédigé une constitution comportant un système parlementaire robuste avec un Premier ministre fort et un président faible. Mais après avoir emprisonné Dia, il a changé la constitution, introduisant un régime présidentiel fort dans lequel les fonctionnaires du gouvernement relevaient directement de lui. Cette dérive autoritaire a coïncidé avec le déclin économique national. Senghor n'a jamais diversifié l'économie de l'arachide du Sénégal, qui dépendait d'un marché international des matières premières imprévisible. Il compte de plus en plus sur l'aide française au développement, des experts techniques, et les investissements privés. Le gouvernement de Senghor adopte des politiques favorables aux entreprises françaises, devient un allié fiable de l'État français et évite de déplaire aux puissants marabouts provinciaux. Ses échecs à répondre aux attentes de la population grâce à des programmes de développement efficaces ont érodé le soutien public au régime de Senghor dans les années 1970. ²

Mais Vaillant raconte aussi comment Senghor a cherché, à partir de 1976, à se réhabiliter par des réformes démocratiques et une constitution plus libérale. Les syndicats, les partis politiques et une presse libre ont été légalisés, la sphère publique a été relancée et des élections ouvertes ont été organisées. De plus, malgré plusieurs crises constitutionnelles, l'état de Senghor n'a jamais été excessivement violent, et il a été le premier

leader de renoncer volontairement au pouvoir. En tant que président, les convictions cosmopolites de Senghor ont été réorientées vers la promotion d'organisations fédérales en Afrique et un programme douteux pour *la Francophonie* internationalement. Il a continué à célébrer la culture *métissage* et la civilisation de l'universel.³

Mais j'ai mis en garde contre le fait de traiter la présidence imparfaite de Senghor comme l'optique par laquelle considérer son discours et ses actes antérieurs concernant la démocratie fédérale et le socialisme africain, comme s'il avait toujours agi de manière opportuniste pour se mettre en position de diriger un État souverain. Un Sénégal indépendant n'a pas marqué la réalisation mais l'éclipse de sa vision intempestive de la décolonisation. Plutôt que de condamner Senghor en tant que président national défaillant, nous devons nous souvenir de son avertissement selon lequel la forme de liberté promise par le nationalisme territorial aux peuples africains était vouée à l'échec. De nombreux critiques ont soutenu - peut-être à juste titre - que Senghor n'a jamais été aussi radical qu'il l'a soutenu. Mais le chemin difficile du Sénégal après l'indépendance suggère que nous nous demandons également ce qui aurait pu être si le programme d'autodétermination de Senghor sans souveraineté étatique avait été réalisé.

Suivant son cadre imaginé, africain *sans papiers* en France métropolitaine, ce ne sont pas des étrangers exigeant l'hospitalité mais des citoyens dont les droits à la mobilité, au regroupement familial, à la sécurité sociale et à la participation politique sont légalement protégés. Les Africains ne seraient pas des étrangers faisant appel à l'aide économique d'un *étranger* État français ni cibles de l'humanitarisme déshumanisant. Les violations de leurs droits humains pourraient être jugées dans un système de justice fédéral plutôt que de dépendre des faibles normes éthiques du droit international ou de la bonne volonté de nations puissantes. Les peuples ouest-africains seraient membres à part entière d'une Union européenne élargie. Imaginez ce que Senghor aurait pu ressentir lorsque son volume *Nocturnes* (1961) a reçu un prix international de poésie pour *étranger* auteurs écrivant en français.

Je ne suggère pas que le programme de Senghor de reconstituer la France en tant que fédération socialiste démocratique aurait nécessairement abouti à un résultat heureux. Mais il n'y a aucune raison a priori de le rejeter comme étant moins plausible que les solutions nationales territoriales à la liberté coloniale que le monde a adoptées. La logique nationaliste de la décolonisation a créé des États isolés facilement influencés par le gouvernement français à travers des accords bilatéraux séparés sur la sécurité, l'aide et les relations commerciales. Dans les années 1970, la France a développé le système pénal de contrôle néocolonial sur les États africains, connu sous le nom de *la françafrique*.

Formant des alliances corrompues avec les dirigeants autoritaires de gouvernements antidémocratiques, la France a exercé une pression financière et militaire directe sur les États-nations qu'elle traitait comme des avant-postes quasi-coloniaux avec des marchés protégés pour les intérêts commerciaux français. *La françafrique* a été maintenue non seulement par les ministères de

Défense, affaires étrangères et coopération à l'étranger, mais par un réseau extralégal corrompu d'espions, d'agents secrets, de mercenaires, de marchands d'armes et de sociétés, en particulier de sociétés pétrolières. Ces alliances cyniques ont fonctionné pour réprimer la démocratie et maintenir la dépendance économique dans ces sociétés africaines. Même lorsqu'ils ont conduit à une plus grande aide au développement, à des investissements étrangers et à une protection militaire, le système a principalement enrichi les élites africaines et soutenu le pouvoir géopolitique français plutôt que d'améliorer la vie des paysans ou des travailleurs. ⁴

Alors que l'État français traitait les nations africaines comme si elles étaient encore des possessions d'outre-mer, il commença à traiter la population croissante d'immigrants et de citoyens africains en France métropolitaine comme des étrangers importuns. Entre 1945 et 1973, des ressortissants africains, principalement originaires du Mali, de la Mauritanie et du Sénégal, ont été recrutés pour travailler dans des usines françaises et logés dans des auberges construites par l'État. Le flux de ces travailleurs a été propulsé par la forte demande de main-d'œuvre en France créée par le boom économique d'après-guerre, puis par la dégradation des conditions de vie en Afrique de l'Ouest, et enfin par la volonté de réunifier les familles séparées par la migration de travail. À la fin des années 1960, les travailleurs migrants provisoires étaient devenus une population sédentaire d'immigrants et de citoyens de la deuxième génération. Après le ralentissement économique du début des années 1970, ⁵

Dans le climat de xénophobie croissante des années 80, l'État français a révisé ses lois sur la nationalité. Les enfants nés en France de ressortissants étrangers ne recevaient plus automatiquement la citoyenneté, les politiques de regroupement familial ont été suspendues, les immigrants illégaux étaient régulièrement arrêtés et expulsés. Surveillance et harcèlement quotidiens des Africains résidant en France, notamment *banlieues*, intensifié sur fond de débats publics au vitriol sur l'identité nationale, les valeurs républicaines, le multiculturalisme, le déclin français et la nostalgie coloniale. Alors que les partis politiques d'extrême droite dotés de plates-formes anti-immigrées explicites ont reçu des pourcentages plus importants lors des élections municipales, parlementaires, présidentielles et européennes, la politique républicaine dominante est devenue plus hostile aux communautés immigrées. Un autre ensemble de mesures restrictives anti-immigrés, les lois Pasqua, ont été adoptées au début des années 90. ⁶

Dans ce contexte, un mouvement politisé d'immigrants africains sans papiers a lancé une série de manifestations publiques, aboutissant à l'occupation de l'église Saint-Bernard par des centaines de Sénégalais et de Maliens exigeant un statut légal; la police a pris d'assaut l'église et a expulsé les manifestants, dont certains ont ensuite été expulsés. ^{sept} Dans le même contexte, Nicholas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur du gouvernement Chirac, a lancé une campagne pour

la police des quartiers d'immigrants; il a fait référence aux jeunes indisciplinés qui ont protesté contre ses politiques comme de la racaille qui devrait être éliminée au jet. Cette attitude a contribué à alimenter les soulèvements massifs d'octobre 2005 *banlieues*.⁸ Celles-ci ont commencé avec la mort de deux adolescents, l'un africain et l'autre d'origine nord-africaine. Ils ont été électrocutés alors qu'ils tentaient de se cacher dans une sous-station électrique lorsque, après avoir joué au football avec des amis, ils ont été poursuivis par la police à la recherche de suspects de vol. Des semaines d'émeutes ont suivi à travers la France, axées notamment sur la destruction de voitures et de bâtiments publics; le gouvernement a déclaré l'état d'urgence.

Dans un discours incendiaire à Agen le 25 juin 2006, Sarkozy a lié l'idéologie néolibérale d'entraide, le nationalisme anti-immigrés et l'insistance sur le fait que la France ne doit ni excuses ni dettes pour son passé colonial. Après avoir suggéré que les immigrants faisant des revendications politiques sur l'État étaient des parasites, résidant pathologiquement dans le passé et vivant du travail d'autrui, il déclara que ceux qui n'aimaient pas la France ou ne voulaient pas travailler devraient partir.⁹ Dans son discours de 2007 à Dakar, Sarkozy a agi comme si la France était encore une puissance impériale et le Sénégal un territoire colonial. Il a identifié les Africains comme des êtres primordiaux en dehors du cadre de l'histoire moderne.¹⁰

Les débats récents sur la question de savoir si l'État doit se «repentir» de son passé colonial, et non de mentionner la loi du 23 février 2005, parrainée par Sarkozy exigeant que les écoles publiques enseignent aux élèves français les aspects positifs du colonialisme français, illustrent que l'histoire de l'interpénétration et de l'interdépendance qui a fait Les peuples africains parties intégrantes d'une formation sociale «française» ont longtemps été oubliés ou désavoués, comme les musulmans algériens qui étaient citoyens français, les Harkis qui ont servi la France pendant la guerre d'Algérie, et les vétérans africains des deux guerres mondiales, longtemps privés de leurs pensions légitimes par l'Etat français.¹¹ Le récent plan du gouvernement français pour une Union méditerranéenne fonctionnerait moins comme une confédération intercontinentale que comme un bloc commercial néolibéral, aggravant l'asymétrie économique entre la France et ses anciennes colonies maghrébines.¹² Dans cette perspective, la logique nationaliste de la décolonisation a contribué à la dépossession; la souveraineté étatique n'a été ni une recette pour l'autodétermination en Afrique postcoloniale ni un garant des droits fondamentaux des Africains dans la postcolonie métropolitaine.

Expériences antillaises

Formellement, les dominations françaises sont moins souveraines que les nations africaines politiquement indépendantes. Pour beaucoup, ils semblent figés dans une relation de dépendance coloniale. Pourtant, certains aspects des arrangements politiques postnationaux qui

Senghor et Césaire avaient envisagé pour l'après-guerre se sont progressivement et tranquillement développés en Martinique, en Guadeloupe et en Guyane.

Peu de temps après l'élection de de Gaulle en 1958, les espoirs d'un nouveau régime d'autonomie se sont estompés. Sous la Ve République, le déclin économique, la dépendance sociale et l'aliénation culturelle - correspondant à une vague de migration de main-d'œuvre antillaise vers la métropole - ont alimenté le ressentiment politique en Martinique.¹³ La gauche, qui avait autrefois soutenu la départementalisation, se bat désormais pour réviser le statut juridique du territoire. Les autonomes, représentés par le PPM de Césaire et le Parti communiste martiniquais, recherchaient un nouveau régime d'autonomie sans séparation complète de la France.¹⁴ Les organisations nationalistes des années 1970 exigeaient une indépendance politique totale¹⁵ mais n'a pas réussi à attirer une masse à la suite. Césaire, en revanche, est devenu le politicien le plus puissant de la Martinique. Mais les politiques gaullistes des années 1960 et 1970 ont permis à la droite conservatrice en Martinique de faire dérailler toutes les tentatives d'autonomie. Des départementalistes enracinés ont manipulé les craintes que tout changement de statut juridique serait un premier pas vers l'indépendance, avertissant que la France abandonnerait sa domination et que la sécurité économique, les protections sociales et les droits acquis de la Martinique disparaîtraient.¹⁶

Ce schéma politique change en mai 1981, lorsque, à la suite de l'élection présidentielle de François Mitterrand, Césaire déclare un moratoire sur les efforts du ppm pour changer le statut juridique de la Martinique.¹⁷ Cette décision de collaborer avec l'État métropolitain a été inspirée par la politique de décentralisation du gouvernement socialiste, à travers laquelle d'importants pouvoirs administratifs ont été dévolus aux organes de gouvernance locale du dom. La décentralisation a officiellement sanctionné le «droit à la différence» régional et financé des associations culturelles antillaises, des médias et des programmes de soutien à la diversité et de sensibilisation.¹⁸

Les années 1980 et 1990 ont été des décennies de réhabilitation culturelle dynamique, avec des débats animés entre les Antillais métropolitains et d'outre-mer sur l'authenticité culturelle, qu'elle soit réfractée par *négritude*, *antillanité*, ou *créolité*.¹⁹ À partir de la fin des années 1990, ce virage culturaliste a convergé avec une préoccupation croissante pour la mémoire historique de l'esclavage, de la violence coloniale et des luttes anticoloniales en Martinique. Des débats se sont déroulés sur les commémorations officielles et la responsabilité historique de l'État pour les préjudices passés perpétrés contre les peuples antillais.²⁰

En Martinique, émerge un large consensus politique qui traverse les classes et les positions idéologiques, combinant le rejet de l'assimilation culturelle, une affirmation de la spécificité régionale et un engagement d'intégration au sein de la République française. Le soutien populaire à une «nation» culturelle distincte a augmenté, tandis que les perspectives de souveraineté étatique ont pratiquement disparu.²¹ Mais

l'hébergement n'est pas une stagnation; le défi de l'intégration des Antilles dans l'État national a toujours entraîné une improvisation et une adaptation pragmatiques. En Martinique, les lois de la république et ses formes administratives ont souvent été remaniées à travers une série de dérogations, d'ajustements et de préférences locales en fonction des conditions et des besoins spécifiques de ce territoire caribéen. 22 La départementalisation n'a entraîné ni un simple processus d'assimilation culturelle à la nation française ni une assimilation politique à la république unitaire. Les déclarations automatiques sur la dépendance néocoloniale aux Antilles ignorent l'arrangement politique particulier qui a émergé au cours des soixante dernières années dans les doms.

Les politologues martiniquais JustinDaniel, FredConstant et FredReno ont démontré que la départementalisation a permis la formation d'un système juridico-politique distinct et autonome qui ne reflète pas simplement son homologue métropolitain et qui permet un large degré de manœuvres indépendantes. Simultanément, la départementalisation a créé un système de subordination économique et politique, et la décentralisation a à son tour ouvert la voie au clientélisme local, au factionnalisme de parti et à l'identitarisme. Pourtant, la Martinique a également développé un degré substantiel d'autonomie politique et d'intégrité culturelle sans sacrifier la pleine citoyenneté et les protections sociales au sein d'une république démocratique française. Le système reconnaît la spécificité géographique et culturelle martiniquaise tout en permettant le mouvement et le mélange. 23 Ce mouvement non officiel vers le pluralisme juridique et la diversité administrative au sein d'une république française décentralisée et multiculturelle est encore compliqué par le statut particulier des départements antillais dans l'Union européenne, ainsi que par leur engagement croissant à adhérer à une région plus large des Caraïbes. 24

Ce système martiniquais existant, ayant déplacé, non seulement reproduit, certains des préceptes du républicanisme unitaire, suggère la réalisation de certains des espoirs initiaux de départementalisation de Césaire. Mais on ne peut saisir l'héritage de Césaire qu'en examinant les échecs et les succès de la départementalisation. Il faut aussi considérer la départementalisation en relation avec la vision plus large et l'esprit d'engagement qui ont animé les projets politiques de Césaire. Nous devons engager son héritage non seulement en termes de départementalisation qui a vu le jour, mais aussi en termes de fédération post-impériale qui aurait pu être.

Enquêter sur l'héritage de Césaire, c'est chercher les résidus et les résonances de son engagement à affronter l'émancipation coloniale comme un problème ouvert pour lequel la souveraineté de l'État n'était pas la solution présomptive. Son esprit est ainsi présent dans les projets cherchant à convertir la liberté formelle en

la liberté de restructuration plutôt que de rejeter le partenariat juridico-politique entre les DOM et une république française dont les Antillais ont toujours fait partie intégrante et sur laquelle ils ont des revendications juridiques, matérielles et morales durables. Il ne faut pas associer automatiquement l'héritage de Césaire aux nationalistes et indépendantistes antillais qui cherchent à étendre le rejet de Négritude de l'assimilation culturelle sans poursuivre son projet politique cosmopolite correspondant. Ces culturalistes antillais ont développé une orientation séparatiste qui les a souvent amenés à critiquer le républicanisme et les universalismes étrangers, hypocrites ou illusoire. Une fixation sur l'authenticité culturelle a engendré une politique identitaire et communautaire *ressentiment*

et revendication. Pour ces critiques, des signaux de départementalisation *seulement* assimilation culturelle et aliénation coloniale. Leurs dirigeants ont également exprimé leur hostilité envers les Antillais installés en France métropolitaine et leur xénophobie discriminatoire envers les immigrants d'autres pays des Caraïbes. ²⁵

Il est peut-être plus approprié de reconnaître l'héritage de Césaire dans d'autres courants de politique pragmatique se déroulant le long des chemins que le poète-politicien a tracés à l'origine dans la période d'après-guerre. Une organisation, comme le Conseil Représentatif des Associations Noires - une fédération d'associations civiques noires françaises fondée après le 2005 *banlieue* Le soulèvement de Patrick Lozès, un citoyen français dont la famille est originaire du Bénin, prolonge les tentatives de toute une vie de Césaire pour créer des liens de solidarité entre les Africains et les Antillais de la métropole. Sur le plan législatif, Christiane Taubira, députée de longue date de Guyane et désormais ministre de la Justice sous François Hollande, prolonge la lutte de Césaire d'après-guerre pour contraindre l'Etat français à honorer ses dettes historiques envers les anciens esclaves par la pleine citoyenneté et l'égalité sociale. Serge Letchimy succède à Césaire à la mairie de Fort-de-France, député de la Martinique et président du ppm. Il a étendu le projet de Césaire pour créer les conditions de la liberté postcoloniale en Martinique à travers le développement économique, l'autonomie culturelle et l'autogestion démocratique. ²⁶

Il est également important de reconnaître d'autres héritiers de Césaire, peut-être moins visibles mais mettant en scène son héritage de manière fondamentale. Contrairement aux politiciens avec lesquels ils sont souvent alliés, ces intellectuels abordent la politique antillaise avec une sensibilité expérimentale et tournée vers l'avenir qui rejette les formules a priori de liberté postcoloniale et de sociabilité antillaise. Contrairement aux figures nationalistes et indépendantistes qu'ils critiquent avec force, ce sont des cosmopolites engagés dans un républicanisme postracial et une démocratie multiculturelle dans une France reconfigurée. Parmi eux figurent le romancier guadeloupéen Daniel Maximin, le politologue martiniquais Justin Daniel et le sociologue Michel Giraud, métropolitain d'origine guadeloupéenne. ²⁷

Ces penseurs commencent par une critique énergique du racisme français, de l'assimilation culturelle et des échecs de la départementalisation. Ils appuient la nécessité de reconnaître le caractère distinctif des Antilles et l'autonomie locale. Mais ils déplorent également la façon dont les revendications culturelles ont submergé, évacué ou coopté l'espace politique aux Antilles depuis les années 1980. Ils rejettent tout repli communautaire qui fermerait les Antilles à la France ou à l'Europe ou à ses voisins caribéens et américains. En ce qui concerne l'authenticité culturelle et le statut juridique du dom en tant que distractions politiques, ils ne croient pas que le nationalisme intégral, sans parler de la souveraineté de l'État, confèrera par magie le développement ou la démocratie aux peuples antillais. Au lieu de cela, ils suggèrent que l'autogestion antillaise, la citoyenneté française et l'interdépendance transnationale peuvent s'exiger l'une l'autre.

Impatients de rejet facile du républicanisme ou de l'universalisme comme eurocentrique, ces penseurs suggèrent que le soutien à la pleine citoyenneté française honore l'héritage et condense les luttes de leurs ancêtres esclaves et militants qui ont poursuivi la liberté républicaine et l'égalité contre la droite plantocratique blanche, qui avait longtemps soutenu l'autonomie. de l'Etat français pour protéger

béké l'hégémonie raciale aux Antilles. C'est dans cette perspective que ces penseurs peuvent comprendre l'assimilation politique comme l'expression d'une demande durable d'égalité sociale plutôt que le simple souhait d'assimilation culturelle. Comme Césaire, ils tentent d'universaliser l'universalité républicaine en la déracialisant. Ils remettent en question son lien présumé avec la blancheur, la France ou l'Europe tout en l'enracinant également dans l'histoire, les conditions et la politique particulières des Antilles. Leurs écrits suggèrent que le projet républicain est un élément indispensable de leur propre héritage alors même que les luttes antillaises pour la liberté sont également des aspects indissociables du patrimoine républicain de la France. Pour eux, les départements d'outre-mer constituent la «pointe» du républicanisme français, exprimant ses valeurs les plus profondes et préfigurant ses formes futures.²⁸ Plutôt que de se concentrer sur la protection d'une culture créole idéalisée dans les Caraïbes, ils conçoivent les possibilités radicales de la créolisation de la France elle-même. Ils reconnaissent que la démocratie et le développement dans le dom continueront d'exiger le dialogue interculturel, la réciprocité et *métissage*, ainsi que la négociation politique et le partenariat.

En bref, ces penseurs mettent en évidence le lien sous-jacent entre la liberté postcoloniale et la démocratie postnationale.²⁹ Ils embrassent le potentiel politique qui peut être inhérent aux types imparfaits d'expériences de pluralisme juridique, de décentralisation administrative et de souveraineté partagée que les conditions historiques ont obligé les Antillais français à poursuivre. Bien sûr, ils critiquent les paradoxes, les contradictions et les impasses qui circonscrivent la vie publique antillaise, remettant en cause la persistance du racisme français et des inégalités structurelles. Mais

ils embrassent également le dom en tant que laboratoires d'improvisation, où les arrangements pluralistes, autonomistes, fédéralistes et confédéralistes avec la République française, la région des Caraïbes et l'Union européenne peuvent être élaborés comme la seule voie viable vers un avenir social-démocrate ou socialiste démocratique sous conditions historiques actuelles.

Césaire n'était pas naïf sur les fondements impériaux de l'Union française. De même, nous devons reconnaître les limites de la départementalisation. Mais tout comme les interventions pragmatiques de Césaire étaient guidées par des aperçus utopiques réalistes de ce que l'Union française pourrait éventuellement devenir, on peut maintenant imaginer comment la départementalisation existante peut pointer au-delà d'elle-même vers une forme de démocratie plurielle dont Césaire avait déjà envisagé la réalisation prospective. Comme dans le récit de Césaire sur Toussaint, la Caraïbe fonctionne comme une scène exemplaire de la modernité coloniale. Et comme dans la Saint-Domingue révolutionnaire, les acteurs français noirs des DOM doivent se débattre avec une série de dilemmes réfractaires et d'alternatives insatisfaisantes. Mais ce n'est pas parce qu'il se peut qu'il y en ait de ne pas dire qu'il y a maintenant de l'avenir.³⁰ Towit, la grève générale massive de quarante-quatre jours lancée en Guadeloupe par le Lyannaj Kont Pwofitasyon (lcp) en janvier 2009, qui a dissocié la rébellion anti-impériale des revendications de souveraineté politique.³¹ Les Caraïbes de Césaire peuvent servir non seulement de symptôme de tragédie mais aussi de prophétie démocratique. Ses visions d'autodétermination et celles de Senghor sans souveraineté étatique, héritages dont ils ont hérité et voulu, devraient certainement compter comme une source féconde pour une histoire efficace de notre présent à travers laquelle entrevoir un futur possible.

Démocratie postnationale

Jürgen Habermas soutient qu'à l'époque moderne, «les phénomènes de l'État territorial, de la nation et d'une économie populaire constitués de frontières internationales ont formé une constellation historique dans laquelle le processus démocratique a pris une forme institutionnelle plus ou moins convaincante. . . . L'idée que les sociétés sont capables de maîtrise de soi démocratique et de réalisation de soi n'a jusqu'à présent été réalisée de manière crédible que dans le contexte de l'État-nation.³² Cependant, «les développements résumés sous le terme de« mondialisation »ont remis en question toute cette constellation.»³³ Il identifie la «constellation postnationale» actuelle avec l'impossibilité de supposer que «les citoyens unifiés d'une communauté démocratique sont capables de façonner leur propre environnement social et peuvent développer la capacité d'action nécessaire pour que de telles interventions réussissent». ³⁴

La situation actuelle présente donc le même dilemme structurel auquel Senghor et Césaire ont été confrontés dans l'ouverture d'après-guerre. Changement historique

Les conditions ont remis en question l'hypothèse de longue date selon laquelle la souveraineté territoriale est le cadre nécessaire de la liberté politique. Il s'agit notamment de la fin de la guerre froide, du démantèlement des États-providence sociale, de l'échec des États en développement de Bandung et de la transformation des habitants des bidonvilles, des immigrants et des réfugiés apatrides du monde entier en populations excédentaires permanentes.³⁵ Pour de plus grandes masses de personnes, les décisions d'acteurs distants, invisibles ou non responsables circonscrivent leurs chances dans la vie sans aucun mécanisme de réparation des torts, encore moins de participer à la définition de futurs souhaitables.

Les responsabilités de la gouvernance mondiale sont cédées à des organismes internationaux non élus, des organisations transnationales, des experts techniques et des entreprises privées. La communauté mondiale semble incapable de créer des cadres d'autogestion adaptés à l'échelle transnationale à travers lesquels doivent être prises les décisions concernant la politique mondiale, l'avenir humain et la durabilité environnementale. L'indépendance formelle ne peut garantir une liberté substantielle dans la plupart des sociétés postcoloniales. Pourtant, les options de partenariat Nord-Sud sont généralement limitées soit aux relations néocoloniales patron-client, soit aux zones de libre-échange néolibérales. Face à la réalité que le territoire, les gens et le gouvernement ne s'aligneront pas organiquement, les États créent ou acceptent de plus en plus la diversité juridique à l'intérieur de leurs frontières.

Étienne Balibar évoque «un décalage croissant entre le niveau [transnational] sur lequel s'organisent désormais un grand nombre de pratiques privées et de relations sociales. . . et le cadre de la majorité des institutions publiques (et en tout cas de l'État) qui reste fondamentalement national. »³⁶ Il explique,

ces difficultés. . . ne peut être surmonté sans une refonte radicale des relations entre le peuple et la souveraineté, la citoyenneté et la communauté: bref, sans une nouvelle conception de l'État. . . ce qui est nécessaire ici est. . . l'invention de nouvelles institutions. . . pour la sphère publique. . . loin de déterminer une «fin du politique», au sens technocratique ou apocalyptique, la mondialisation comporte en fait un besoin de recréer le politique.³⁷

Remarquablement, il suppose qu'«il y a peu de précédents pour cette histoire, à part, précisément, la transition des cités-États aux empires, et des empires aux nations».³⁸

Compte tenu de cette situation difficile, qui fait écho au dilemme créé par la décolonisation tel que je l'ai décrit, «soit l'état social et la citoyenneté sociale

doivent être complètement démantelés, ou la citoyenneté devra être détachée de sa définition purement nationale afin que des droits sociaux à caractère transnational puissent être garantis.³⁹ Pour dans des conditions contemporaines

*tout communautés politiques. . . sont communautés du destin. . . où des personnes et des groupes hétérogènes ont été «jetés ensemble» par l'histoire et l'économie dans des situations où leurs intérêts ou leurs idéaux culturels ne peuvent pas converger spontanément, mais aussi ne peuvent pas complètement diverger sans risquer une destruction mutuelle.*⁴⁰

La seule solution juste est que les individus et les groupes «doivent être reconnus comme citoyens en tout lieu. . . il «arrive» de vivre et donc de travailler. » Comme Arendt, Balibar assimile «l'accès permanent» à une telle citoyenneté comme une condition nécessaire pour accéder à l'humanité.⁴¹

Habermas et Balibar identifient un défi crucial: comment façonner des formes politiques qui lient la participation démocratique et la solidarité socio-économique autrefois (au moins partiellement) permise par la citoyenneté dans un régime national aux échelles supranationales et aux exigences planétaires de notre présent politique? Cela soulève des questions supplémentaires. Pouvez- *devrait* - le genre de biens que signifient l'éthique cosmopolite, les droits de l'homme, la citoyenneté mondiale ou la démocratie mondiale se fonder sur des formations politiques concrètes à travers lesquelles de telles abstractions pourraient être réalisées? Dans l'affirmative, quelles sont les alternatives constitutionnelles à un État national dépassé ou à un État mondial peu plausible? Quels arrangements politiques pourraient inciter les individus et les communautés à se sacrifier, à partager les risques et à soutenir la redistribution à d'autres humains comme s'ils étaient des membres d'une démocratie socialiste, d'une coopérative mutualiste ou d'une communauté intentionnelle? Est-il possible de fonder de nouvelles formes de solidarité post-nationale sans recourir à des abstractions universelles (par exemple, loi naturelle, raison universelle, droits de l'homme) ou à des loyautés concrètes (par exemple, famille, territoire, nation)?

Le paradoxe identifié par Kant et Arendt persiste: les droits universels de l'homme n'ont jamais réellement existé que dans le cadre d'États nationaux particuliers pour des groupes circonscrits de citoyens. C'est le même problème auquel la génération d'après-guerre a été confrontée: comment poursuivre la promesse humaniste d'universalisme démocratique sans transformer les peuples en populations et les acteurs politiques en simplement des humains existants et des objets passifs d'interventions normalisantes.

Les acteurs et penseurs contemporains ont proposé diverses réponses à cette tâche de fonder l'autodétermination et l'émancipation humaine dans cette conjoncture historique. De nombreuses voix progressistes appellent à des arrangements politiques pour tenir compte de la multiplicité culturelle et de la pluralité juridique, de l'autonomie régionale et

droits d'hospitalité, citoyenneté dénationalisée et souveraineté désagrégée. Les juristes internationaux débattent de la question de savoir si le droit à l'autodétermination peut être appliqué aux populations minoritaires au sein des États.⁴² Les mouvements à travers l'Amérique latine cherchent à constitutionnaliser l'autonomie des peuples autochtones.⁴³ La constitution sud-africaine de 1996 articule le droit étatique et coutumier à travers des arrangements institutionnels promouvant de nouvelles formes de pluralisme juridique.⁴⁴ De nombreux détracteurs de l'occupation israélienne sont attirés par diverses «solutions à un État» qui rompent avec la logique territoriale de la souveraineté nationale qui a longtemps gouverné la lutte de libération palestinienne.⁴⁵ En réponse à la montée de la xénophobie européenne, des propositions ont émergé pour séparer la citoyenneté de la communauté en garantissant des droits d'hospitalité, de participation politique, de travail et de mobilité pour les immigrants ou les réfugiés vivant dans des États dits étrangers.⁴⁶ Au niveau régional, les réformateurs cherchent à transformer l'Union européenne confédérale en une véritable fédération démocratique des peuples.⁴⁷

D'autres pensent que de nouvelles formes de démocratie post-nationale exigeraient une sphère publique transnationale, une société civile mondiale, une loi cosmopolite ou une constitution mondiale. Comme Kant, ils rêvent de rationaliser les conflits internationaux en subordonnant la politique de pouvoir aux procédures légales et à la délibération démocratique. Les constitutionnalistes mondiaux soutiennent que le système mondial, déjà circonscrit par les règles juridiques internationales, est en fait un ordre constitutionnel auquel sont soumis tous les acteurs dotés de la personnalité juridique internationale. Soit ils considèrent la Charte des Nations Unies comme une constitution mondiale de facto, soit ils aimeraient en faire une seule.⁴⁸ D'autres cherchent à créer de nouveaux cadres institutionnels à travers lesquels des systèmes de droit cosmopolite, de citoyenneté mondiale et de démocratie mondiale pourraient être réalisés.⁴⁹

En revanche, des penseurs juridiques internationaux réalistes et pragmatiques influencés par Carl Schmitt et Michel Foucault. Ils cherchent à démocratiser la politique internationale en acceptant, voire en adoptant, le système existant de lois, règles, coutumes et normes internationales fragmentées, incohérentes et conflictuelles qui sont constamment produites par un large éventail d'agents publics et privés (avocats, politiciens, bureaucrates, experts techniques, intérêts économiques). David Kennedy, par exemple, soutient que la condition plurielle et décentrée du droit international permettra à un plus grand nombre et une plus grande variété d'acteurs d'intervenir progressivement sur la scène de la politique mondiale. Il critique comme illusoire le désir des constitutionnalistes et cosmopolites du monde de créer un système unitaire, cohérent et stable pour le droit mondial et la démocratie.

en dehors des systèmes traditionnels de lois et de droits des administrateurs et des experts, formellement et informellement, par le biais de règles, principes, standards et normes qui opèrent dans le contexte de la puissance publique.⁵⁰

D'autres défenseurs de la démocratie post-nationale se méfient également de tout désir d'une loi mondiale cohérente ou d'un État mondial. Mais ils reconnaissent le besoin de formes politiques par lesquelles démocratiser la gouvernance et ancrer le cosmopolitisme à l'échelle transnationale. Ils imaginent des arrangements constitutionnels qui reconnaissent la pluralité, la diversité et la fragmentation au sein des politiques décentralisées. Leur objectif est de lier les fortes solidarités offertes par la citoyenneté dans les États nationaux aux formes de souveraineté déterritorialisées et désagrégées. Ils envisagent des cadres postnationaux capables de concilier singularité et mutualité, multiplicité et égalité, autonomie et universalité. Rejetant l'axiome selon lequel les communautés politiques doivent être fondées sur des identités partagées, des formes de vie ou un patriotisme affectif, ils envisagent des confédérations économiques régionales,⁵¹

Nous n'avons pas besoin de faire confiance à la démocratie parlementaire, à la politique procédurale ou à la rationalité du droit constitutionnel pour reconnaître l'importance des problèmes auxquels ces diverses propositions sont confrontées. La pensée démocratique pour ces temps gagnerait, je crois, à engager leurs tentatives d'imaginer des droits sans États, une gouvernance sans gouvernement, une citoyenneté sans communauté, une souveraineté sans territoire, une démocratie sans ethnicité. À l'inverse, les récents appels à des approches renouvelées de la démocratie radicale, du communisme et de l'anarchisme doivent également être engagés, même si leur tendance à éluder les questions de gouvernance mondiale et de forme politique signale parfois une lacune troublante concernant un problème pressant qui ne peut être évité.⁵²

En bref, la tâche de la démocratie radicale aujourd'hui ressemble à celle qu'Arendt a identifiée à l'époque de la guerre froide, lorsqu'elle a appelé à un ordre politique qui pourrait transcender le droit des nations existant afin que l'humanité elle-même, et non les États souverains, puisse garantir les droits de tous les humains. comme humains. Aimé Césaire et Léopold Senghor ont apporté des solutions imparfaites mais provocantes à ce problème précisément lorsqu'ils ont tenté d'inventer de nouveaux cadres qui pourraient lier universalité politique et multiplicité culturelle, égalité démocratique et pluralité juridique, autonomie (pour les peuples) et solidarité (en tant qu'humains), souveraineté populaire et interdépendance planétaire, normes humanistes et cosmopolites avec responsabilité mutuelle et risque socialisé.

Négritude Redux

Les efforts actuels pour envisager la démocratie post-nationale sont les héritiers involontaires des tentatives d'après-guerre d'inventer des formes d'autodétermination sans souveraineté étatique. Dans l'éclair entre le «plus» du colonialisme tardif et le «pas encore» de l'ordre de la guerre froide, Césaire et Senghor espéraient instituer des cadres politiques qui pourraient assurer le statut de leurs peuples en tant qu'humains libres sans fonder cette liberté dans l'autarcie nationale. ou s'appuyant sur les faibles mandats éthiques de l'humanitarisme ou des droits de l'homme. L'ouverture d'après-guerre ne ressemblait pas seulement à notre propre moment de transition. Il a créé l'ordre même dont l'éclatement est à l'origine de nombreux dilemmes politiques auxquels nous sommes confrontés actuellement. Pour penser historiquement notre présent politique, il faut donc remettre en question, plutôt que reproduire, la logique territorialiste de la décolonisation; nous devrions également examiner les processus surdéterminés par lesquels les possibilités d'après-guerre ont été exclues. Et comme Césaire et Senghor on peut chercher à éveiller des potentialités condensées dans des projets émancipateurs dépassés. Nous habitons le futur qu'ils anticipaient. Le démantèlement des arrangements d'après-guerre auxquels ils ont résisté rend également leur moment différemment lisible dans un nouveau «nowof reconnaissable». Cela nous permet de façonner, entre l'époque d'après-guerre et la nôtre, une constellation historique où chacun peut illuminer l'autre ainsi que les connexions obscurcies entre eux. Le démantèlement des arrangements d'après-guerre auxquels ils ont résisté rend également leur moment différemment lisible dans un nouveau «nowof reconnaissable». Cela nous permet de façonner, entre l'époque d'après-guerre et la nôtre, une constellation historique où chacun peut illuminer l'autre ainsi que les connexions obscurcies entre eux. Le démantèlement des arrangements d'après-guerre auxquels ils ont résisté rend également leur moment différemment lisible dans un nouveau «nowof reconnaissable». Cela nous permet de façonner, entre l'é

En pensant *avec* Césaire et Senghor means engagent un avenir qui aurait pu l'être. Je ne suggère pas que leurs réponses puissent être appliquées à notre époque. Leurs propositions spécifiques n'auraient plus de sens politique. Mais les problèmes qu'ils ont identifiés - concernant la relation entre la souveraineté de l'État et la liberté humaine ou les perspectives d'autogestion, de démocratie plurielle et de solidarité humaine dans un monde interdépendant - persistent. Leur pensée réaliste utopique, à la fois concrète et historique mondiale, résonne encore. Mais nous ne pouvons que commencer à reconnaître leur passé futur, et encore moins entendre leur appel transgénérationnel à d'éventuels héritiers, si nous ne pensons pas aux hypothèses enracinées sur la négritude comme nativisme, la décolonisation comme indépendance nationale,

Bien que ni l'un ni l'autre ne fût un penseur systématique, Senghor et Césaire ont apporté des contributions à la théorie critique qui s'étendent au-delà des domaines souvent circonscrits du discours anticolonial ou des études postcoloniales. Par exemple, ils ont développé des orientations radicalement littéralistes vers l'humanisme et l'universalisme. Ils n'ont pas simplement défié les Européens de ne pas avoir étendu ces concepts aux Africains

et Antillais. Ils ne les ont pas non plus rejetés en tant que constructions européennes provinciales imposées au monde. Au contraire, ils ont critiqué ces concepts pour être abstraits, désincarnés et sans médiation. Ils n'ont pas rejeté l'humanisme ou les universalismes tels, seulement leurs formes libérales, républicaines et socialistes réellement existantes. En conséquence, ils ont imaginé un type de décolonisation qui transcenderait l'alternative entre humanisme abstrait et nationalisme territorial, tout en conservant l'universalisme du premier et le pluralisme du second. Ils ont tenté d'inventer des formes politiques qui permettraient aux peuples métropolitains et d'outre-mer de reconnaître leur histoire enchevêtrée et de construire un avenir commun sans recourir ni à l'humanisme idéologique qui avait autorisé le colonialisme ni au culturalisme paroissial qui ferait obstacle aux solidarités translocales requises par l'émancipation d'après-guerre. En d'autres termes, ils ont tenté de fonder la solidarité politique sur des intersections historiques plutôt que sur une humanité abstraite ou une identité culturelle. Ainsi ma suggestion qu'ils étaient des cosmopolites concrets. Césaire et Senghor n'ont pas simplement loué le cosmopolitisme comme une orientation éthique ou une condition sociohistorique. Ils l'ont engagé au niveau de la forme politique; ils ont poursuivi cosmopolite ils ont tenté de fonder la solidarité politique sur des intersections historiques plutôt que sur une humanité abstraite ou une identité culturelle. Ainsi ma suggestion qu'ils étaient cosmopolites concrets. Césaire et Senghor n'ont pas simplement loué le cosmopolitisme comme une orientation éthique ou une condition sociohistorique. Ils l'ont engagé au niveau de la forme politique; ils ont poursuivi cosmopolite ils ont tenté de fonder la solidarité politique sur des intersections historiques plutôt que sur une humanité abstraite ou une identité culturelle. Ainsi ma suggestion qu'ils étaient des cosmopolites concrets. Césaire et Senghor n'ont pas simplement fait l'éloge du cosmopolitisme comme orientation éthique ou condition sociohistorique. Ils l'ont engagé au niveau de la forme politique; ils ont poursuivi cosmopolite *projets* pour surpasser les alternatives de l'universalisme humaniste et du nationalisme culturaliste. Ils ont identifié dans une histoire impériale hétéronome des relations d'interdépendance, de mutualité et de réc

Leurs travaux nous aident à reconnaître comment l'impérialisme lui-même a créé les conditions, sous une forme aliénée, pour le type de gouvernance décentralisée, de pluralisme juridique et de souveraineté désagrégée qui semblent maintenant urgents à instituer et difficiles à concilier avec l'universalisme républicain.⁵³ Une compréhension plus approfondie de leurs interventions, ainsi que de l'ouverture d'après-guerre à partir de laquelle elles ont agi, nous permet de situer dans une tradition plus longue les efforts récents des communautés subalternes de la France postcoloniale pour transcender l'ancien calcul politique en refusant simplement d'accepter ou de rejeter la nationalité française. ou la tradition républicaine. Il s'agit notamment des Africains de l'Ouest sans papiers, des Maghrébins de troisième génération, des associations civiques islamiques, des femmes musulmanes, des syndicalistes guadeloupéens, des «négropolitains» martiniquais et des footballeurs postcoloniaux, ainsi que des femmes et des militants homosexuels pour les parlementaires. *parité* et les unions civiles.⁵⁴ Considérés à travers le prisme de l'orthodoxie républicaine ou de la logique nationaliste de la décolonisation, de tels gestes pour transvaloriser la citoyenneté, l'appartenance et la subjectivité politique confondent souvent les critiques de gauche. Mais quand on pense à la fois à l'État-nation impérial auquel Senghor et Césaire ont été confrontés et à la politique de littéralisme radical qu'ils pratiquent, de telles tentatives de transcendance

les alternatives entre l'assimilation et la séparation deviennent lisibles. Eux aussi sont les héritiers involontaires des engagements apparemment dépassés de Senghor et de Césaire pour l'universalisme concret et l'humanisme incarné.

Mais si nous voulons que leurs idées approfondissent notre compréhension de l'ouverture d'après-guerre ou de notre présent d'après-guerre froide, nous devons reconnaître qu'ils ne se préoccupaient pas seulement d'exprimer la subjectivité noire ou de défendre les intérêts africains ou antillais. Ils étaient des penseurs planétaires qui se préoccupaient de la relation entre la décolonisation, la rédemption humaine et l'avenir du monde. Réfléchir avec Césaire et Senghor au problème de la liberté permet de pointer au-delà des limites d'un nationalisme anticolonial et d'une critique postcoloniale qui, pour des raisons compréhensibles, se sont largement concentrées sur la singularité, l'incommensurabilité et l'intraduisibilité. Les chercheurs identifient souvent Senghor et Césaire comme des précurseurs ambivalents ou des contrepoints modérés

vraiment penseurs et acteurs radicaux du tiers monde. Peut-être que notre nouveau «maintenant de la reconnaissabilité» et notre «distribution différente du sensible» peuvent nous permettre d'entrer dans un nouveau dialogue avec ces personnages intempestifs dont les tentatives d'appeler et d'appeler des futurs apparemment inimaginables peuvent être revues et entendues. ⁵⁵

Mais leurs réflexions sur l'autodétermination, la démocratie fédérale et l'émancipation humaine ne deviennent lisibles que si nous les reconnaissons comme des penseurs d'après-guerre de la conjoncture d'après-guerre. Ainsi mon appel, avec ce livre comme contribution modeste et imparfaite, à décoloniser l'histoire intellectuelle, à déprovincialiser l'écriture africaine et antillaise, à déterritorialiser la pensée sociale et à globaliser la théorie critique. Une approche à ces tâches consisterait à dénicher de nouvelles sources afin de mettre en lumière des formes réprimées et marginalisées de pensée subalterne. J'ai plutôt tenté de percer la croûte qui entoure les intellectuels emblématiques, tels que Senghor et Césaire, dont on parle plus fréquemment que d'écouter, plus susceptibles d'être invoqués de manière instrumentale que de lire attentivement. Que mes interprétations spécifiques soient convaincantes ou non, J'espère que mon engagement dans leurs interventions amènera les lecteurs à revoir leurs écrits et à reconsidérer leur héritage. Penser avec eux à leur monde et au nôtre peut être une étape vers la production d'histoires de notre «maintenant» qui traitent le passé présent et le futur passé comme des faits sociaux liés à des actes politiques novateurs, quoique imparfaits, qui anticipent des alternatives apparemment impossibles aux arrangements existants.

J'ai essayé de montrer que l'histoire critique devrait s'occuper directement des phénomènes intempestifs qui confondent souvent les approches existantes de la contextualisation, les cadres d'analyse du changement et les catégories de distinction entre les temps. Les écrits proleptiques de Césaire et Senghor, comme Toussaint, Schoelcher et Marx, semblent procéder selon la suggestion de Frédéric Jameson selon laquelle «les utopies nous viennent en fait comme des messages à peine audibles d'un

futur qui ne verra peut-être jamais le jour.⁵⁶ Ils rappellent également l'injonction inverse de Benjamin d'écouter attentivement «une sorte d'intelligence théologique chuchotée traitant de sujets discrédités et obsolètes». ⁵⁷ Césaire et Senghor ont précisément fait cela lorsqu'ils ont identifié au sein d'un empire déjà dépassé les éléments d'une démocratie fédérale sans précédent. C'étaient des acteurs esthétiques et des poètes politiques qui ressemblaient à Kafka dans la mesure où celui-ci, selon Adorno, «pêche contre l'ancienne règle du jeu en ne construisant un art que du rejet de la réalité. Il ne dessine pas directement l'image de la société à venir - car dans le sien comme dans tout grand art prévaut l'ascétisme vers l'avenir - mais la dépeint plutôt comme un montage composé de déchets dont le nouvel ordre, en train de se former, extraits du présent qui périclité. ⁵⁸

Dans cet esprit, nous pouvons désormais considérer les propres programmes non réalisés d'autodétermination de Senghor et de Césaire pour l'autodétermination sans souveraineté étatique comme des sujets discrédités et obsolètes, les déchets d'un présent en péril, à partir duquel de nouveaux futurs pourraient être imaginés. ⁵⁹

Si nous voulons saisir des objets politiques intempestifs, la pensée elle-même doit être reconnue comme une opération intempestive située à l'intersection de l'actuel et de l'imaginé, du possible et de l'impossible, de l'immanent et du transcendant, du rappelé et de l'anticipé. La pensée politique est souvent une question d'aperçus volés à travers les divisions d'époque. Pour reprendre les termes d'Adorno, «la seule philosophie qui puisse être pratiquée de manière responsable face au désespoir est la tentative de contempler toutes choses du point de vue de la rédemption. . . . Il faut façonner des perspectives qui déplacent et éloignent le monde, le révèlent, avec ses failles et ses crevasses, aussi indigent et déformé qu'il apparaîtra un jour dans la lumière messianique. ⁶⁰ De même, l'action politique est souvent une question de sauts aveugles éclairés par des éclairs de perspicacité intempestive. Comme Césaire vers la fin de sa vie l'a expliqué à un intervieweur, «Je n'ai aucune ambition de trouver une solution. Je ne sais pas où nous allons, mais je sais que nous devons avancer. Le Noir doit être libéré, mais il doit aussi être libéré du libérateur. ⁶¹

CHRONOLOGIE

1791	Une révolte d'esclaves à Saint-Domingue conduit à la Révolution haïtienne. L'Assemblée
1794	nationale abolit l'esclavage dans les colonies françaises.
1799	9 novembre (18 brumaire) Napoléon, menant un coup d'État, remplace le Directoire par le gouvernement consulaire.
1801	juillet Toussaint Louverture promulgue une constitution pour Saint-Domingue. décembre Le général Charles Leclerc de Napoléon dirige une force d'invasion à Saint-Domingue.
1802	Mai Louis Delgrès dirige une armée de noirs libérés dans la bataille ratée de Matouba contre la réimposition de l'esclavage en Guadeloupe.
1803	avril Toussaint Louverture meurt en prison en France.
1804	1er janvier Haïti devient indépendant sous Jean-Jacques Dessalines.
1811	Henry Christophe devient roi du nord d'Haïti.
1828–1830	Victor Schoelcher se rend à Cuba et aux États-Unis, après quoi il publie ses premiers écrits abolitionnistes.
1840–1841	Schoelcher se rend dans les colonies françaises et britanniques des Caraïbes et en Haïti.

1848	février Des révolutions éclatent en France et ailleurs en Europe. avril Le gouvernement provisoire abolit l'esclavage dans les colonies françaises. juin Les soulèvements populaires à Paris cherchent à protéger les acquis sociaux de la révolution. 2 décembre Louis Napoléon est élu président de la Seconde République.
1851	2 décembre Le coup d'État de Louis Napoléon met fin à la Seconde République.
1871	Mars La Commune de Paris. De retour d'exil, Victor Schoelcher est élu pour représenter la Martinique à l'Assemblée nationale sous la IIIe République.
1889	Schoelcher publie <i>Vie de Toussaint Louverture</i>. Henri Bergson publie son premier livre, <i>Temps et libre arbitre: essai sur les données immédiates de la conscience</i>.
1893	Schoelcher meurt.
1905	Jean-Paul Sartre est né à Paris.
1906	12 janvier Emmanuel Levinas est né à Kovno, en Lituanie. 9 octobre Léopold Sédar Senghor est né à Jaol, au Sénégal. 14 octobre Hannah Arendt est née à Linden, en Allemagne.
1913	26 juin Aimé Césaire est né à Basse-Pointe, en Martinique. 7 novembre Albert Camus est né à Mondovi, en Algérie.
1914	Blaise Diagne est élu pour représenter le Sénégal à l'Assemblée nationale française.

- 1918 Ernst Bloch publie *L'esprit de l'utopie*.
- 1924 Césaire entre au lycée Schoelcher de Fort-de-France. André Breton publie *Manifeste du surréalisme*.
- 1925 Alain Locke publie *Le NewNegro* anthologie.
Walter Benjamin soumet sa thèse sur *Les origines du drame tragique allemand*.
- juillet
Frantz Fanon est né en Martinique.
- 1926 Senghor est transféré du Séminaire catholique Libermann au lycée de Dakar.
- Marcel Mauss fonde l'Institut d'Ethnologie.
- 1927 Martin Heidegger publie *Être et temps*.
Benjamin commence à travailler sur *Le projet Arcades*.
- 1928 Senghor s'inscrit au lycée Louis-le-Grand à Paris sur bourse partielle. Claude McKay
- 1929 publie *Banjo*.
- 1931 Césaire entre au lycée Louis-le-Grand.
Senghor entre à la Sorbonne, où il étudie le français, le latin et le grec; rédige une thèse sur «L'exotisme à Baudelaire»; et suit des cours d'ethnologie et de linguistique africaine à l'Institut d'Ethnologie et à l'École Pratique des Hautes Études.

Premier numéro de *La Revue du Monde Noir* est publié par Paulette Nardal.
Emanuelle Mounier fonde la revue *Esprit*.
Theodor Adorno livre "The Actuality of Philosophy" à l'Université de Francfort.
- 1932 Senghor obtient la nationalité française; retourne au Sénégal pour visiter sa famille.
Légitime Défense publié par René Ménéil, Étienne et Thélus Léro, et Jules Monnerot.

Bergson publie son dernier livre de philosophie, *Deux sources de moralité et de religion*.
- 1933 Senghor devient président de l'Association des étudiants d'Afrique de l'Ouest à Paris.

	Leo Frobenius publie <i>Histoire de la civilisation africaine</i>. Walter Benjamin s'exile en France.
1934	Galandou Diouf est élu pour représenter le Sénégal à l'Assemblée nationale française. Léon-Gontran Damas est envoyé par Marcel Mauss et le ministère de l'Éducation en mission d'étude en Guyane. Gaston Bachelard publie <i>Le nouvel esprit scientifique</i>.
1935	Senghor obtient un <i>agrégation</i> en linguistique; devient professeur de latin et de grec au lycée Descartes de Tours. Césaire entre à l'École Normale Supérieure, où il rédige une thèse intitulée «Le thème du Sud dans la poésie négro-américaine des États-Unis». WEB DuBois publie <i>Reconstruction noire en Amérique</i>. Mars Senghor, Césaire et Damas publient <i>L'Étudiant Noir</i>.
1936	Césaire commence à écrire <i>Cahier d'un retour au pays natal</i> lors d'un voyage en Yougoslavie. Jacques Maritain publie <i>Humanisme intégral</i>.
1937	juillet Césaire épouse Suzanne Roussi. Damas publie <i>Pigments</i>. septembre Senghor donne des conférences publiques sur la culture et l'éducation à la chambre de commerce de Dakar, en Afrique de l'Ouest, et au Congrès international sur l'évolution culturelle des peuples à Paris.
1938	Damas publie <i>Le Retour de Guyane</i>. CLR James publie <i>Les Jacobins noirs</i>.
1939	juin Damas publie «Misère noire» dans <i>Esprit</i>. juillet Senghor publie «Culture and Empire» dans <i>Charpentés</i> et, plus tard la même année, «What the BlackMan Contributes» dans un volume édité.

août

Première version de Césaire *Cahier* est publié dans *Volontés*.

septembre

Senghor est transféré au lycée Marcelin-Bertholot et est ensuite appelé au service militaire.

décembre

Césaire revient en Martinique pour enseigner le français et les classiques au Lycée Schoelcher.

Sartre publie *La nausée*.

1940

Marc Bloch écrit *Étrange défaite*

Benjamin écrit «Sur le concept de l'histoire».

Arendt écrit une lettre à Eric Cohn-Bendit sur «The Minority Question».

Mai-juillet

L'Allemagne envahit la France; l'armistice divise le territoire français en une zone occupée par les Allemands et une zone libre, cette dernière ayant sa capitale à Vichy; avant de se dissoudre, l'Assemblée nationale investit le maréchal Pétain à la tête de l'Etat.

A Londres, Charles de Gaulle devient chef du gouvernement français libre en exil; inChad Félix Éboué y déclare son soutien.

1940-1942

Senghor est interné dans des camps de prisonniers de guerre allemands en France. La

1940-1943

Martinique est gouvernée par l'amiral pro-Vichy Robert.

1941

avril

Le premier numéro de *Tropiques* est publié.

Césaire rencontre André Breton et le peintre cubain Wifredo Lam à Fort-de-France.

Le Japon occupe l'Indochine française.

1942

Senghor, libéré de son camp de poudres, reprend l'enseignement; poursuit un doctorat en linguistique africaine et en poésie orale.

Camus publie *L'étranger* et *Le mythe de Sisyphe*.

1943

Fanon quitte la Martinique pour combattre avec les forces françaises libres en Europe.

Simone Weil publie «La question coloniale et le destin du peuple français».

Sartre publie *Être et néant*.

1944

janvier

Conférence de Brazzaville.

Senghor remplace Maurice Delafosse à la présidence des langues africaines à l'École nationale de la France d'outre-mer.

Senghor revient au Sénégal grâce à une bourse de recherche; est sollicité par Lamine Guèye pour briguer un siège à l'Assemblée constituante.

Mai

Bréton publie «Un grand poète noir», sur Césaire, dans *Tropiques*.

juin

Meurtre de Marc Bloch par la Gestapo.

août

Les forces alliées libèrent Paris.

septembre

Césaire se rend en Haïti pour donner des conférences et enseigner; présente «Poésie et savoir» au Congrès international de philosophie.

novembre

Mutinerie de soldats africains au Camp Thiaroye, Sénégal.

Max Horkheimer et Theodor Adorno publient *Dialectique des Lumières*.

1945

Senghor est nommé à la Commission de Monnerville.

8 mai

La guerre en Europe prend fin; Soulèvement algérien à Sétif et Guelma.

27 mai

Césaire est élu maire de Fort-de-France.

25 juin

La charte UNCharter est signée.

17 août

L'indépendance indonésienne est déclarée.

septembre

Ho Chi Minh déclare la République du Vietnam indépendante de la France; la guerre avec la France commence.

octobre

Senghor et Guèye sont élus députés du Sénégal à l'Assemblée constituante en tant que socialistes, et Césaire est élu député de la Martinique en tant que communiste; le système français de sécurité sociale est mis en place; Sartre et Simone de Beauvoir retrouvent *Les temps modernes*. Senghor

publie «Defence of Black Africa», «Views on Black Africa», «Assimilate, Don't Be Assimilated» et *Chants d'Ombre*.

Sartre présente «L'existentialisme est un humanisme» à Paris.

Maurice Merleau-Ponty publie *Phénoménologie de la perception*.

1946

janvier

Une grève générale a lieu à Dakar.

19 mars

La loi sur la départementalisation passe.

5 avril

Le travail forcé est aboli en Afrique de l'Ouest.

19 avril

Le projet de constitution de la Quatrième République et un projet d'Union française sont rejetés lors d'un référendum national.

7 mai

La loi Lamine Guèye étend la nationalité française aux membres de l'Union française.

12 septembre

Senghor épouse Ginette Éboué.

13 octobre

La constitution révisée de la Quatrième République est approuvée par référendum.

18 octobre

Félix Houphouët-Boigny convoque le Congrès de Bamako, fonde le parti Rassemblement Démocratique Africain.

novembre

Senghor et Césaire sont élus à l'Assemblée nationale.

Camus publie «Ni Victims, Ni Executioners» dans *Combat*.

Césaire publie *Les armes miraculeuses*.

1947

Présence Africaine est fondée sous la direction d'Alioune Diop. Damas publie *Poètes d'expression française, 1900-1945*.

Éditions révisées de Césaire *Cahier* sont publiés en français et en anglais.

Les manuscrits de Marx de 1844 sont publiés dans *La Revue socialiste*.

Camus publie *La peste*.

Henri Lefebvre publie *Critique de la vie quotidienne*.

Merleau-Ponty publie *Humanisme et terreur*.

Mars

Un soulèvement amass a lieu à Madagascar.

avril

De Gaulle fonde le Rassemblement du peuple français.

Mai

Les communistes renvoyés du gouvernement français.

août

L'Inde et le Pakistan deviennent indépendants; Pierre Trouille est nommé préfet de Martinique.

octobre

La grève des chemins de fer d'Afrique de l'Ouest est déclarée.

1948

Senghor publie *Hosties Noirs* et *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, dont une préface de Sartre.

Césaire publie *Coupé Soleil* et édite Victor Schoelcher's *Esclavage et colonisation*.

Mars

Senghor publie «Marxism and Humanism».

avril

Senghor, Césaire et Gaston Monnerville prononcent des discours célébrant le centenaire de l'abolition.

octobre

Senghor démissionne du Parti socialiste français.

Senghor et Mamadou Dia ont fondé le Bloc Démocratique Sénégalais; Senghor crée le groupe des Indépendants d'outre mer au parlement.

Léon-Gontran Damas est élu député à l'Assemblée nationale de Guyane.

1949

Monnerville organise le transfert de la dépouille de Victor Schoelcher et Félix Éboué au Panthéon à Paris.

L'Assemblée Consultative du Conseil de l'Europe se réunit à Strasbourg.

1950

janvier

Grève des fonctionnaires en Martinique.

Césaire publie *Corps perdu* et *Discours sur le colonialisme*.

La répression par le gouvernement français des troubles en Côte d'Ivoire conduit le rda à se séparer du Parti communiste français.

Mai

La déclaration Schuman sur la coopération européenne est publiée.

- 1951 La Communauté européenne du charbon et de l'acier est créée. Georges Balandier publie «La situation coloniale». Adorno publie *Minima Moralia: Réflexions d'une vie endommagée*.
Arendt publie *Origines du totalitarisme*.
Camus publie *Le rebelle*.
- 1952 Senghor est le représentant de la France à l'Assemblée Consultative du Conseil de l'Europe.
Damas publie *Graffiti*.
Fanon publie *Peau noire, masques blancs*.
- 1953 Fanon accepte un poste de psychiatre à l'hôpital de Blida-Joinville en Algérie. Une grève de la fonction publique de 65 jours se produit en Martinique.
juillet
La révolution cubaine commence.
- 1954 Mai-7 juillet
Les forces du Viet Minh battent les Français; L'Indochine gagne son indépendance; l'Accord de Genève divise le Nord et le Sud Vietnam.
1er novembre
Le Front de Libération Nationale (fln) algérien lance une guerre d'indépendance contre la France.
- 1955 Pierre Teilhard de Chardin publie *Le phénomène humain*.
23 février
Senghor est nommé au cabinet d'Edgar Faure; la rébellion armée commence au Cameroun.
avril
La conférence de Bandung se réunit.
- 1956 L'édition définitive de Césaire's *Cahier et Et les chiens se taisaient* est édité par Présence Africaine.
Damas publie *Étiquette noire*.

Senghor publie *Ethiopiennes*.

Fanon démissionne de la fonction publique française pour rejoindre le fin; écrit pour *El Moujahid* d'exil en Tunisie.

janvier

Césaire rejoint le Comité d'Action des Intellectuels contre la Poursuite de la Guerre en Afrique du Nord.

25 février

Nikita Khrouchtchev dénonce Staline au congrès du Parti communiste.

Mars

Le Maroc et la Tunisie deviennent indépendants.

23 juin

Loi-Cadre étend l'autonomie aux gouvernements d'Afrique de l'Ouest.

26 juillet

En Egypte, Gamal Abdel Nasser nationalise le canal de Suez; Israël, la Grande-Bretagne et la France attaquent en réponse.

19-22 septembre

Le premier congrès international des écrivains et artistes noirs à Paris se réunit; Senghor présente «L'esprit de civilisation ou les lois de la culture négro-africaine»; Césaire présente «Culture et colonisation»; Fanon présente «Racisme et culture».

23 octobre

Une révolution populaire éclate à Budapest.

24 octobre

Césaire démissionne du Parti communiste français.

4 au 9 novembre

Les forces de l'URSS écrasent la révolution hongroise.

7 novembre

Pierre Alier crée le Comité Aimé Césaire en Martinique.

1957

Le traité de Rome crée la Communauté économique européenne.

Le Parti communiste martiniquais est créé. Senghor

épouse Colette Hubert.

Janvier-septembre

La bataille d'Alger est menée.

Mars

Le Ghana devient indépendant.

1958

Arendt publie *La condition humaine*.

Gaston Berger publie «L'attitude prospective».

22 Mars

Césaire, Alikèr et Aristide Maugée fondent le Parti progressiste martiniquais (ppm).

Mai

La Quatrième République s'effondre à la suite de la crise politique d'Alger; l'Assemblée nationale accorde des pouvoirs d'urgence à de Gaulle.

4 octobre

Une nouvelle constitution établit la Cinquième République; tous les membres de l'Union française votent pour rejoindre la nouvelle Communauté française à l'exception de la Guinée, qui devient indépendante sous Sékou Touré.

21 décembre

De Gaulle est élu président de la nouvelle Ve République.

1959

Fanon publie *Cinquième année de la révolution algérienne*.

janvier

Les forces révolutionnaires cubaines réussissent.

Mars

Le deuxième Congrès international des écrivains et artistes noirs est convoqué (Rome); Senghor présente «Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine»; Césaire présente «L'Homme de la culture et ses responsabilités»; Fanon présente «Bases réciproques de la culture nationale et des luttes de libération».

Le 4 avril

La Fédération malienne est créée.

décembre

Les émeutes et la répression étatique se produisent en Martinique.

1960

Césaire publie *Ferrements*.

20 juin

La Fédération malienne accède à l'indépendance.

Juin Juillet

Patrice Lumumba est élu Premier ministre du Congo; lorsque la province du Katanga, nouveau pays, fait sécession, l'ONU envoie des troupes.

5 septembre

Senghor est élu président du Sénégal suite à la dissolution de la Fédération malienne.

Mamadou Dia publie *Nations africaines et solidarité mondiale*.

1961

Senghor publie *Nocturnes* et *Nation et voie africaine du socialisme*.

Césaire publie *Cadastre* et *Toussaint Louverture: La révolution française et le problème colonial*.

Fanon publie *Misérable de la Terre*.

Arendt commence à rendre compte du procès d'Adolf Eichman à Jérusalem.

Levinas publie *Totalité et infini*.

11 février

Lumumba est assassiné.

septembre

Senghor s'adresse à l'Assemblée générale des Nations Unies.

1962

Senghor publie *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*.

Mars

La signature des accords d'Evian met fin à la guerre d'Algérie.

avril

Un référendum national approuve l'autodétermination de l'Algérie.

3 juillet

L'Algérie devient indépendante.

décembre

Senghor accuse Dia d'avoir comploté un coup d'État et le place en prison pendant douze ans.

1963

Césaire publie *La tragédie du Roi Christophe*.

1964

Senghor publie *Liberté 1. La tragédie du roi Christophe* est présenté au Festival de Salzbourg.

1966

Césaire publie *Une saison au Congo*; la pièce est jouée à Bruxelles.

Damas publie *Névralgies*.

avril

Senghor accueille le premier Festival mondial des arts noirs à Dakar.

1968

Des manifestations étudiantes ont lieu à l'Université de Dakar. Césaire

1969

publie *Une Tempête*.

1971	août A la Convention de Morne-Rouge, les partis communistes de Martinique, Guadeloupe, Guyane et Réunion réclament l'autonomie.
1973	Senghor publie <i>Lettres d'hivernage</i> .
1976	Senghor démocratise la constitution sénégalaise; effectue une visite d'État en Martinique.
1978	22 janvier Damas meurt à Washington, DC.
1979	Senghor publie <i>Élégies majeures</i> .
1981	décembre Senghor démissionne de la présidence du Sénégal.
1981	Édouard Glissant publie <i>Le discours antillais</i> . Césaire annonce un moratoire PPM sur les efforts pour changer le statut départemental de la Martinique.
1982	Césaire publie <i>Moi, laminaire</i> .
1983	Senghor est élu à l'Académie française. Césaire quitte
1993	l'Assemblée nationale française.
1998	Le 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage célébré à Paris.
2001	Césaire démissionne de la mairie de Fort-de-France. 10 mai La loi Taubira, reconnaissant la traite des esclaves comme un crime contre l'humanité, est votée en France; les écoles publiques sont tenues d'enseigner l'histoire de l'esclavage. 20 décembre Senghor meurt.
2005	3 février Une loi est votée obligeant les écoles françaises à enseigner aux élèves les aspects «positifs» des activités coloniales françaises; la loi est par la suite renversée. novembre Émeutes en français <i>banlieues</i> suivre les meurtres par la police de jeunes Africains non armés.

2007	26 juillet	Le président Sarkozy prononce un discours raciste à l'Université de Dakar.
2008	17 avril	Césaire meurt.
2009	20 janvier	Une grève générale de 44 jours commence en Guadeloupe.
2011	avril	Une plaque commémorant Césaire est placée au Panthéon à Paris.

REMARQUES

Chapitre 1. *La France irréflectie, repenser la décolonisation*

1 J'emprunte la phrase heureuse du magistrat de Thomas Holt *Le problème de la liberté*.

2 Cette insistance sur ce qui aurait pu être diffère de l'accent mis sur la réconciliation, réhabilitation, stabilisation et commémoration unificatrice de la guerre chez Tony Judt *Après la guerre*. Pour la critique de la mémoire privilégiée de Judt sur les possibilités et de ne pas engager directement la décolonisation, voir Geoff Eley, «Europe after 1945», 195-212.

3 Après avoir servi dans la Résistance pendant la guerre, Léon-Gontran Damas, le troisième fondateur du mouvement Négritude, a représenté la Guyane à l'Assemblée nationale française, où il a dirigé une commission d'enquête sur la violente répression française des manifestations en Côte d'Ivoire en 1950. Après avoir quitté la politique électorale, il a mené des recherches pour l'unesco, a beaucoup voyagé en Afrique et Amériques et a enseigné dans les universités de Georgetown et Howard (Racine, *Léon-Gontran Damas*, 31-54).

4 Je fais la distinction entre «globe» ou «global» et «monde», «mondanité» ou «devenir dans le monde entier», comme les Français *mondialité* et *modalisation*. Voir Lefebvre, «TheWorldwide Experience», 274-89, et Nancy, «Urbi and Orbis», 31-55.

5 Cf. La dialectique du possible-impossible d'Henri Lefebvre, ou comment les formes alternatives de la vie peut être reconnue dans les arrangements réellement existants: *Introduction à la modernité*, 68, 125, 348.

6 Gary Wilder, *L'État-nation impérial français*.

7 Le cosmopolitisme concret de Paul Gilroy et d'Achille Mbembe et le radical l'humanisme d'Edward Said peut être situé dans une lignée comprenant Senghor et Césaire. Voir Gilroy, *Mélancolie postcoloniale*; Mbembe, *Sortir de la grande nuit*; M'a dit, *Humanisme et critique démocratique*; and Alessandrini, «Humanism in Question», 431-50.

8 Cela a été le cas pour les théoriciens des systèmes mondiaux, les historiens de l'empire britannique, et les historiens diplomatiques. Voir Amin, *Relecture de la période d'après-guerre*; Arrighi, *Long XXe siècle*; Gallagher et Robinson, «Imperialism of Free Trade», 1-15; Louis, *L'impérialisme à Bay*; Louis et Robinson, «Imperialism of Decolonization», 462-511; Hopkins, «Repenser la décolonisation», p. 211-47; Connelly, *Une révolution diplomatique*; et Lawrence et Logevall, *La première guerre du Vietnam*.

9 Marseille, *Empire colonial*; Tonnelier, *Décolonisation et société africaine*; LeSueur, *Guerre incivile*, 36-54; Shepard, *Invention de la décolonisation*.

10 Voir Lawrence et Logevall, *La première guerre du Vietnam*; Amin, *Relire le message période de guerre*, 105–7; Connolly, *Révolution diplomatique*; DeWitte, *Assassinat de Lumumba*; Luard, *Histoire des Nations Unies*, vols. 1 et 2. Sur l'implication des États-Unis dans la décolonisation en tant que processus de restructuration impériale, voir Louis et Robinson, «Empire Preserv'd»; Arrighi, *Long XXe siècle*, 269–99, Smith, *Empire américain*; Louis et Robinson, «Imperialism of Decolonization», 462–511; Kelly et Kaplan, *Communautés représentées*, 1–26. 11 Voir aussi Wilder, «Response Essay».

12 Wilder, «From Optic to Topic», 723–45. 13 Voir aussi Wilder, «Eurafrrique»; «Vision intempestive», 101–40; «Concernant l'Impérial

État-nation»; et «Histoire française irréflectie», 125–43.

14 Sur les concepts de formation impériale et de formation sociale impériale, voir Inden, *Imaginer l'Inde*, 29–32; Sinha, *Masculinité coloniale*; Stoler, McGranahan et Perdue, *Formations impériales*.

15 Voir Wallerstein, *Sans penser les sciences sociales*.

16 LaCapra, *Histoire et critique*, 71–94.

17 Adorno, «Notes on Kafka», 151. Adorno illustre cette orientation vers la critique, quand il soutient que «l'accomplissement du contrat d'échange [du capitalisme] rompu à plusieurs reprises convergerait avec son abolition; l'échange disparaîtrait si des choses vraiment égales étaient échangées; un vrai progrès ne serait pas un autre par rapport à l'échange, mais plutôt un échange qui s'est amené à lui-même. Adorno, «Progress», 159.

La pensée d'après-guerre de Senghor et de Césaire était différente à bien des égards. Par exemple, Césaire était plus intéressé par l'insurrection populaire et moins intéressé par la religion que Senghor. Césaire était plus préoccupé par l'histoire antillaise et Senghor par la civilisation africaine. Césaire consacra plus de temps à l'écriture de poésie et Senghor à l'écriture sur l'esthétique. Mais je cherche à contester une tentative banale de récupérer Césaire en tant que penseur radical du couple et de rejeter Senghor comme essentialiste ou comprador. En fait, pendant la période d'après-guerre, leur pensée s'est croisée dans des voies qui transcendaient ces stéréotypes intellectuels. Il faut s'interroger sur les enjeux de cet investissement transférentiel pour embrasser l'un et calomnier l'autre. Pour des itérations de cette tendance, voir Arnold, *Modernism and Negritude*; Burton, «KeMounNou Ye?», 5–32; Meunier, *Triangle atlantique français*, 325–30; et Jones, *Discours raciaux*. Ce clivage est en grande partie façonné par un souci d'essentialisme, qui occulte un engagement plus complet avec le travail de chaque penseur en relation avec son temps et le nôtre. Voir la critique incisive de Scott de la «métaphysique de l'antiessentialisme» dans la théorie postcoloniale: Scott, *Conscrits de la modernité*, 2–8 et *Refaçonner les futurs*, 3–15.

19 La bourse va enfin au-delà de la concentration sur la négritude en tant que servative) du nationalisme culturel identitaire ou de la philosophie africaine qui a aidé ou entravé les luttes pour l'indépendance nationale. Un travail récent reconsidère Senghor et Césaire en tant que penseurs politiques par rapport à des domaines plus larges de la philosophie, de la théorie critique et de l'esthétique, et prend au sérieux leurs tentatives de refigurer l'universalisme, l'humanisme et le cosmopolitisme. Cependant, pas assez de travail n'intègre leur pensée et leurs actes dans les domaines de la politique, de la critique, de la réflexion théorique et de l'esthétique.

20 En revanche, Diagne saisit la qualité dialogique et convergente de leur engagement à la pensée moderniste en suggérant que Senghor pourrait «trouver sa langue»

dans Bergson, qui était autant une question de résonance, de citation et d'inflexion que d'influence mécanique: Diagne, «Bergson in the Colonies», 126.

- 21 courants vitalistes de la pensée de Senghor et de Césaire se mêlent à bien d'autres, qui ont tous été retravaillés dans un projet aux multiples facettes qui pourrait être considéré comme une variante de «l'anticapitalisme romantique». Voir Lukács, «The Old Culture», 21–30; Löwy, «Marxisme et romantisme révolutionnaire», 83–95; Sayre et Löwy, «Figures of Romantic Anti-Capitalism», 42–92; sur le «heideggerianisme de gauche» de Marcuse, voir Wolin, *Les enfants de Heidegger*, 135–72.

- 22 Leur réflexion d'après-guerre peut être lue en relation avec l'argument de Lefebvre de 1947

Critique de la vie quotidienne.

- 23 Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*.

- 24 Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, 47–8, 101–12. 25

Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, 20. 26 Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, 255.

- 27 Buck-Morss, «Histoire universelle» et «Le don du passé», 173–85. 28 LaCapra, *Histoire et critique*, 139–42.

- 29 Voir Benjamin, *Origine du drame tragique allemand*, 27–56; Adorno, «Actuality of Phi-

philosophie », 23–39, et *Dialectique négative*; Buck-Morss, *Origine de la dialectique négative*;

Wolin, *Walter Benjamin*, 90–106.

- 30 Habermas, «Constellation postnationale».

- 31 Selon Adorno: «Au lieu de réaliser quelque chose scientifiquement, ou de créer chose artistique, l'effort de l'essai reflète une liberté enfantine qui s'enflamme, sans scrupule, sur ce que d'autres ont déjà fait. . . . Ses concepts ne sont ni déduits d'aucun premier principe ni ne bouclent la boucle et n'arrivent à un principe final » (« The Essay as Form », 152).

- 32 Scott, *Conscrits de la modernité*, 41. 33 Scott, *Conscrits*

de la modernité, 56, 209. 34 Kosellek, *Futures Passé*.

Chapitre 2. *Situer Césaire*

- 1 Marx, *Capitale*, 873–930.

- 2 Marx, «Sur la question juive», 211–41, et «Concernant Feuerbach», 421–23. 3 Marx, *Capitale*, 931–40.

- 4 Voir ch. 1, n. 1.

- 5 DuBois, *Reconstruction noire en Amérique*, 219, 380. 6 DuBois, *Reconstruction noire en Amérique*, 634, 187. 7

Jacques, *Les Jacobins noirs*. Voir aussi Dubois, *Avengers du nouveau monde*. Sur Tous-

saint face à une situation tragique, voir Scott, *Conscrits de la modernité*.

- 8 Sur «l'universalisme révolutionnaire» de la révolution haïtienne, voir Nesbitt, «The Idea of 1804 », 6–38.

- 9 Dubois, *Haïti*, et Gary Wilder, «Telling Histories», 11–25. Pour plus d'informations sur le système de «contre-implantation», voir Casimir, *La culture opprimé*.

- 10 Forsdick, «Situating Haiti», 17–34; Nesbitt, «Troping Toussaint», 18–33. 11 Dubois, *Avengers du nouveau monde*; Fick, «Révolution française».

12 Dubois, *Colonie de citoyens*.

13 Schmidt, *Victor Schoelcher*; Girollet, *Victor Schoelcher, abolitionniste*.

14 Sur la domination coloniale en Martinique du xix^e siècle, voir Constant, *La retraite aux flambeaux*; Cottias, «L'oubli du passé»; et Perina, *Citoyenneté et sujétion*.

15 Confiant, *Aimé Césaire*, 37, 27. 16 Confiant, *Aimé Césaire*, 164, 284–85, 287. 17 Confiant, *Aimé Césaire*, 276–77.

18 La récente bourse d'études sur Césaire a commencé à dépasser le cadre étroit de débats antérieurs sur la négritude et l'identité. Pour les efforts visant à reconsidérer son héritage politique qui résonne avec le mien, voir Giraud, «De la négritude à la créolité», 373–401; William, «Aimé Césaire»; Nesbitt, «Departmentalization», 32–43; Daniel, «Aimé Césaire», 24–33; Hale et Véron, «La pause d'Aimé Césaire», 47–62; Constant, «Aimé Césaire», 34–42; Edwards, «Introduction», 115–25; Nesbitt, «The Incandescent I», 121–41; Walsh, *Gratuit et français*. Pour des travaux récents sur le caractère multiforme de la pensée de Césaire, voir Price and Price, «Shadowboxing», 3–36; Davis, *Aimé Césaire*; Tiret, *L'autre Amérique*, 63–81; Kelley, *LibertéRêves*, 157–94; Edwards, «Aimé Césaire», 1–18; Meunier, *Triangle atlantique français*, 219–22, 325–40; Hiddleston, «Aimé Césaire», 87–102. J'aurais profité du travail paru depuis 2009 avant de rédiger ces chapitres sur Césaire.

19 Confiant, *Aimé Césaire*, 92.

20 Tentatives de résistance à ce clivage afin de développer une compréhension plus nuancée

Parmi les relations entre les différents aspects de l'œuvre de Césaire, on peut citer Gavronsky, «Aimé Césaire», 272–80; Rosello, «Césaire Effect», 77–91; Reno, «Aimé Césaire», 19–23; Hale et Véron, «Y a-t-il une unité?», 46–70.

21 Voir aussi Wilder, «Aimé Césaire», 121–23. 22 Voir James, *Pragmatisme*, Dewey, *L'essentiel Dewey*; Crochet, *Pragmatisme*; Rorty,

Conséquences du pragmatisme; Menand, *Pragmatisme*; Owest, *American Evasion*;

Menand, *Club métaphysique*; Bernstein, *Virage pragmatique*.

23 Gilroy note une longue tradition au sein de l'Atlantique noir consistant à joindre un (pragmatique)

«Politique de l'accomplissement» et «politique de transfiguration» (utopique) d'une manière qui transcende les

distinctions conventionnelles entre politique, éthique et esthétique (Gilroy, *Atlantique noir*, 37–39). 24 Dewey, *Le*

public et ses problèmes, 202. 25 Dewey, *Le public et ses problèmes*, 203. 26 J'en discute longuement dans *L'État-nation impérial français*. Pour les comptes de la

milieu de l'entre-deux-guerres du Paris noir lorsque Césaire et Senghor ont atteint l'âge intellectuel, voir Dewitte, *Les mouvements nègres*; Fabre, *De Harlem à Paris*; Stovall, *Paris Noir*; Sharpley-Whiting, *Negritude Women*; Edwards, *Pratique de la diaspora*; Gênes, *Ambivalence coloniale*; et Boittin, *Métropole coloniale*.

27 Première publication dans *Volontés* en 1939, il a été révisé, avec d'importants addi-

tions, pour publication à New York et Paris en 1947, avant d'être révisée à nouveau pour la version

définitive de 1956 publiée par Présence Africaine. Voir Hale, «Two Decades, Four Versions» et

Almeida, «Les versions successives», 35–90. 28 Wilder, *L'État-nation impérial français*, 281–90.

29 Leiner, «Entretien avec Aimé Césaire», x. 30 Macey, *Frantz Fanon*, 69.

31 Leiner, «Entretien avec Aimé Césaire», viii.

32 Fanon, «Antillais et Africains», 21–22. J'analyse Fanon *Peau noire, blanche*

Masques comme une répétition et une réécriture complexes de Césaire *Carnet* in Wilder, «Race, Reason, Impasse», 31–61.

33 Macey, *Frantz Fanon*, 78–90. Après la guerre, Robert a été condamné à dix ans de dur

travail pour sa collaboration. Sur la manière dont son régime dépossède les Noirs et persécute les communistes avec le soutien explicite de l'Église catholique et de la communauté des colons blancs et le soutien implicite des États-Unis, voir Baptiste, «Le régime de Vichy», 1–24. Pour un aperçu, voir Jennings, *Vichy sous les tropiques*, 90–104.

34 Sur Suzanne Césaire (née Roussi), voir Sharpley-Whiting, *Femmes de la négritude*,

80–104, et Wilks, *Race, sexe*, 107–40. Ses écrits sont rassemblés à Césaire, *Le grand camouflage*. René Ménéil était un éducateur, poète et militant anticolonial martinicaïen qui a contribué à la première collection surréaliste-communiste de poésie et de critique. *Légitime Défense* (1932) et a contribué à la fondation de la section martiniquaise du Parti communiste français (1938) et du Parti communiste martinicaïen (1957). Il a ensuite dénoncé le culturalisme de Négritude dans une perspective matérialiste. Voir Ménéil,

Tracées.

35 Ménéil, «Pour une lecture critique», xxvi. Dans cet essai rétrospectif, rédigé sous signes d'Althusser et de Bachelard, Ménéil critique l'idéalisme, le romantisme et les tendances métaphysiques qui sous-tendent les essais sur la culture et l'esthétique en

Tropiques.

36 Leiner, «Entretien avec Aimé Césaire», viii.

37 Lettre du lieutenant de Vaisseau Bayle, chef de service d'information, au directeur de la revue *Tropiques*, Fort-de-France, 10 mai 1943, à *Tropiques, 1941-1945*, xxxvii.

38 Lettre du lieutenant de Vaisseau Bayle, xxxviii.

39 Réponse de *Tropiques* au lieutenant de Vaisseau Bayle, Fort-de-France 12 mai 1943, signée

Aimé Césaire, Suzanne Césaire, Georges Gratiant, Aristide Maugée, René Ménéil, Lucie Thésée, en *Tropiques, 1941-1945*, xxxix.

40 Aimé Césaire, «Présentation», *Tropiques* 1, 5 (avril 1941): 5, dans *Tropiques 1941-1945*.

41 Césaire, «Présentation».

42 Césaire, «Présentation».

43 «Fragments» est publié deux ans plus tard avec des variations mineures comme «Les pur-sang» («Pur-sang», «pur-sang») en *Les Armes miraculeuses*.

44 Traduction de Clayton Eshelman et Annette Smith en Aimé Césaire: *Les Collectionnés Poésie*, 101.

45 Arnold, *Modernisme et négritude*, 88. 46 Aimé Césaire, «Fragments d'un poème», *Tropiques* 1, 9 (avril 1941): 9, dans *Tropiques, 1941-1945*.

47 Suzanne Césaire, «Léo Frobénius», *Tropiques* 1 (avril 1941): 27, 30-1, in *Tropiques, 1941-1945*.

48 Suzanne Césaire, «Léo Frobénius», 35. 49 Suzanne Césaire, «Léo Frobénius», 35, 36

50 Suzanne Césaire, «Malaise d'une civilisation», *Tropiques* 5 (avril 1942): 43.

- 51 Suzanne Césaire, «1943: Le Surréalisme et nous», *Tropiques* 8–9 (octobre 1943): 14–18, dans *Tropiques, 1941–1945*.
- 52 Suzanne Césaire, «André Breton», *Tropiques* 3 (octobre 1941): 34. 53 Suzanne Césaire, «André Breton», 6.
- 54 Suzanne Césaire, «1943», 16–17. 55 Suzanne Césaire, «1943», 18. 56 Suzanne Césaire, «1943», 18.
- 57 René Ménénil, «Naissance de notre art», *Tropiques* 1 (avril 1941): 60. 58 Ménénil, «Naissance de notre art», 59–60.
- 59 Ménénil, «Naissance de notre art», 58. 60 Ménénil, «Situation de la poésie», *Tropiques* non. 11 (mai 1944): 131, dans *Tropiques, 1941–1945*.
- 61 Ménénil «Naissance de notre art», 59–60.
- 62 René Ménénil, «Introduction au Merveilleux», *Tropiques* 3 (octobre 1941): 15, in *Tropiques, 1941–1945*.
- 63 Ménénil, «Situation», 130.
- 64 Ménénil, «Naissance de notre art», 61–62. 65 Ménénil, «Situation», 127.
- 66 Ménénil, «Situation», 129. Cf. Ernst Bloch, le «pas encore conscient». Bloch, *Principe de Espérer*, 114–42.
- 67 Ménénil, «Situation», 130. 68 Ménénil, «Situation», 131. 69 Ménénil, «Situation», 131.
- 70 Breton, «Martinique charmeuse de serpents», 120. Ce voyage est célèbre écrit par Claude Lévi-Strauss en *Tristes Tropiques*, 17–30. 71 Leiner, «Entretien avec Aimé Césaire», vii.
- 72 *Tropiques* a publié deux pièces de Pierre Mabille: «Le royaume du merveilleux », 4 (janvier 1942), et « La jungle », 12 (janvier 1945). Pour un exemple de la façon dont ses intérêts se croisent avec ceux de la *Tropiques* cercle, voir Mabille, *Le Merveilleux*.
- 73 Véron, «Césaire à la croisée des chemins», 434. L'un des étudiants haïtiens dans sa cours de poésie était René Depestre. Fonkoua, *Aimé Césaire*, 93–94. 74 Césaire, *Nègre je suis*, 56. 75 *Travaux de la Congrès international*.
- 76 Césaire, «Poésie et connaissance». J'analyse longuement cette pièce dans Wilder, *Le français Etat-nation impérial*. Les citations sont tirées de la traduction de «Poésie et connaissance» par A. James Arnold (Césaire, «Poésie et connaissance», xlii – lvi). Autres pièces de Césaire dans *Tropiques* qui préfiguraient de nombreux thèmes et stratégies de «Poésie et connaissances», notamment «En guise demanifeste littéraire» (*Tropiques* 5, avril 1942), «Isidore Ducasse, comte de Lautréamont» (*Tropiques* 6–7, février 1943) et «Maintenir la poésie» (*Tropiques* 8–9, octobre 1943). «En guise» réapparaît dans la deuxième version publiée (1947) de Césaire *Cahier*. Almeida, «Les versions successives.» 77 Césaire, «Poésie et savoir», xlii, lv.
- 78 Césaire, «Poésie et savoir», xlii–xliii.

79 Césaire, «Poésie et savoir», xlii. 80

Césaire, «Poésie et savoir», xlv.

81 Césaire, «Poésie et savoir», xlvii – xlviii. 82

Césaire, «Poésie et savoir», xlix.

83 Césaire, «Poésie et savoir», xlv, liv. 84

Césaire, «Poésie et savoir», li. 85 Césaire,
«Poésie et savoir», li.

86 Césaire, «Poésie et savoir», lii. Il a écrit plus tard que «l'image relie le

objet; en me montrant son côté inconnu. . . il ne définit plus son être, mais ses potentialités. Césaire, «La poésie»,

5. Césaire a lié critique immanente et transcendance à travers le terme *dépassement*, qu'il utilise pour indexer un dépassement, un dépassement, un débordement, un dépassement, un débordement, un dépassement, un dépassement ou un dépassement. Tout en résonnant avec le sens du dépassement, de la transcendance ou de la sublation, il signale plus un processus qu'un événement ou une rupture. Ce concept a informé son orientation vers le langage, l'esthétique et la politique.

87 Césaire, «Poésie et savoir», liii. 88

Césaire, «Poésie et savoir», liv. 89 Césaire,

«Poésie et savoir», 1. 90 Césaire, «Poésie et
savoir», liv. 91 Césaire, «Panorama».

92 Césaire, «Panorama», 8. 93

Césaire, «Panorama», 9. 94

Césaire, «Panorama», 9.

95 Césaire, «Panorama», 9–10. 96

Césaire, «Panorama», 10. 97 Césaire,

«Panorama», 10. 98 Césaire,

«Panorama», 7. 99 Césaire,

«Panorama», 10. 100 Arendt, «Préface»,

14.

101 Leiner, «Entretien avec Aimé Césaire», xiv – xv. 102 Leiner,

«Entretien avec Aimé Césaire», xii.

103 Cf. le concept de «refonctionnement» à Brecht, «Modern Theatre» et Benjamin,

"Auteur en tant que producteur."

104 Freud, «The Uncanny», 217–56.

105 Leiner, «Entretien avec Aimé Césaire», xix

106 Leiner, «Entretien avec Aimé Césaire», xxiii – xiv. 107 Leiner,

«Entretien avec Aimé Césaire», xviii. 108 Leiner, «Entretien avec
Aimé Césaire», viii.

109 Pour l'utilisation de «l'intemporalité» comme stratégie de critique, voir Nietzsche, *Prématuré*

Méditations, et Brown, «Untimeliness and Punctuality». Pour les œuvres qui engagent des processus intempestifs d'une manière qui résonne avec les miens, voir Ross *Mai 68 et ses survivances*; Buck-Morss, *Dreamworld et Catastrophe*; Scott, *Conscrits de la modernité*; et le prix, *Le condamné et le colonel*. Pour des utilisations vitalistes contrastées du terme, voir Grosz,

Le Nick of Time; et Connolly, *Pluralisme*.

- 110 De tels états d'indistinction temporelle rappellent la caractérisation de Bergson
«Durée pure» comme multiplicité qualitative, intensité non linéaire, simultanéité non spatiale et
interpénétration concrète. Bergson, *Temps et libre arbitre*.
- 111 Cf. Nietzsche «l'éternelle récurrence du même», à travers laquelle il exhorte
les lecteurs doivent traiter leur vie comme si chaque instant devait être répété et revivre pour toujours;
Nietzsche, *La science gay*, 273–75, et *Au-delà du Bien et du Mal*,
35–76.
- 112 Cette orientation vers la métahistoire diffère de l'enquête de Hayden White sur la rhe-
pratiques toriques par lesquelles la «vérité» historique est produite; Blanc, *Métahistoire*.
- 113 Kosellek, *Futures passés*, 1–3, 11. Scott développe la formulation de Kosellek des «futures
passés» dans une direction différente pour signifier des futurs qui ont été envisagés à des époques antérieures et ont
maintenant été remplacés, soit parce qu'ils ont été réellement réalisés, soit parce qu'ils ne sont plus politiquement
viables ou pertinents. Scott, *Conscrits de la modernité*, 23–57.
- 114 Kosellek, «« Espace d'expérience », 255–76.
- 115 Kosellek, «Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspec-
d'un processus historique modernisé », dans *Futures passés*, 26–42.
- 116 Kant et Hegel ont lutté chacun pour concilier précisément cette contradiction entre
l'histoire comme contingence humaine et but providentiel. Kant, «Histoire universelle» et Hegel, *Introduction*.
- 117 Kosellek, «'Space of Experience'», 255–76. 118
Kosellek, «'Space of Experience'», 269.
- 119 Kosellek, «History, Histories, and Formal Time Structures», dans *Futures passés*, 95, 99. 120 Kosellek,
«Neuzeit: Remarks on the Semantics of Modern Concepts of Move-
ment, "dans *Futures passés*, 246.
- 121 Kosellek, «'Space of Experience'», 266. Cf. Bloch, «Non-synchronisme». 122 Kosellek,
«History, Histories», 95.
- 123 Kosellek, «History, Histories», 95.
- 124 Kosellek, «'Space of Experience'», 258.
- 125 Kosellek, «Perspective et temporalité: contribution à l'historiographie
Exposure of the Historical World », dans *Futures passés*, 142.
- 126 Kosellek, «'Space of Experience'», 260.
- 127 Pour des études de mémoire récentes qui se concentrent sur l'empire français, voir Bahloul, *Architec-
ture de la mémoire*; Cole, *Oubliez le colonialisme ?*; Hargreaves, *Mémoire, empire et postcolonialisme*; Forgeron, *Mémoire
coloniale*; Vergès, *La mémoire enchaînée*; Meunier, *Triangle atlantique français*; Reinhardt, *Réclamations toMemory*; Rothberg,
Mémoire multidirectionnelle.
- 128 Voir, par exemple, Yerushalmi, Zakhar; Nora, «Introduction générale»; Rouso, *Le Vichy
Syndrome*; Friedlander, *Mémoire, histoire, et Sonder les limites*; LaCapra, *Représenter l'Holocauste*;
Histoire et mémoire; *Écriture de l'histoire*; et *Histoire en transit*;
Postone et Santner, *Réalisme traumatique*; Judt, «Maison des morts», 803–31.
- 129 Telle est la conception du temps voulue aux modernes de l'Ouest par Aristote, Newton,
et Kant. Aristote, «Physique», 289–90; Newton, *Principia*, 1–12, Kant, *Critique de la raison pure*, 67–84.
- 130 Halbwachs, *Sur la mémoire collective*, 40. 131
Halbwachs, *Sur la mémoire collective*, 39.

132 Halbwachs, *Sur la mémoire collective*, 169.

133 Les écrits de Yerushalmi, Nora et Rouso expriment une tension entre la conception tualiser la mémoire, à la suite de Halbwachs, comme construction sociale, d'une part, et à la suite de Bergson et Freud, en termes de durée intempstive et de pouvoir obsédant. Yerushalmi, *Zakhor*; Nora, «Introduction générale», 1–20; et Rouso, *Le syndrome de Vichy*.

134 Benjamin, *Projet Arcades*, 474. 135 Benjamin, *Projet Arcades*, 917. 136 Benjamin, *Projet Arcades*, 464. Il discute plus loin des images dialectiques 10, 462–

4, 473–75. Voir aussi Tiedemann, «Dialectics at a Standstill», 929–45; et Richter *Images-pensées*.

137 Marx, *Capitale*. L'attention de Marx sur le caractère intempstif du capitalisme moderne peut aussi se retrouver dans ses discussions sur les marchandises comme temps figé, le caractère récuratif de la circulation comme processus de retour éternel, la domination du vivant par le travail mort dans la production et les cycles répétés de reproduction et de transformation qui caractérisent l'accumulation. Sur ce dernier, voir Postone, *Temps, travail*.

138 Freud, *Au-delà du principe du plaisir*. Voir les élaborations de la conception de Freud du «postérieur» et de l'«action différée» dans Laplanche, «Time and the Other» et «On Afterwardness», 234–65; Laplanche et Pontalis, «Action différée», 111–14. 139 Marx a écrit: «Il ne s'agit pas de tracer une grande ligne de démarcation entre le passé et futur, mais de réaliser les pensées du passé. Marx, «Critique imputoyable», 15. Sur le «pas encore conscient», voir Bloch, *Esprit d'utopie*, 187–203, et *Principe d'espoir*, 114–77.

140 Freud, *Interprétation des rêves*, 651. 141 Voir Benjamin, *Origine*, 27–56; Adorno, «Actuality of Philosophy», 23–39. 142 Adorno, *Dialectique négative*, 19, 28, 52, 163. 143 Benjamin, «Surréalisme», 181.

144 Benjamin, «Surrealism», 179, 182. 145 Benjamin, *Projet Arcades*, 462. 146 Benjamin, *Projet Arcades*, 462. 147 Benjamin, *Projet Arcades*, 463.

148 Benjamin, «Concept of History», 397. 149 Benjamin, «Paralipomena», 402.

150 Benjamin, «Concept of History», 396. 151 Benjamin, «Concept of History», 396. 152 Benjamin, «Paralipomena», 402. 153 Benjamin, «Paralipomena», 403.

154 Benjamin, «Concept of History», 397.

155 Benjamin, «Concept of History», 397, 395. 156 Benjamin, «Concept of History», 395. 157 Benjamin, «Concept of History», 397. 158 Benjamin, «Paralipomena», 402.

159 Benjamin, «Paralipomena», 405. 160 Benjamin, «Paralipomena», 407. 161 Benjamin, «Paralipomena», 405.

162 Bloch, «Nonsynchronism», 22–38; Bloch, *Esprit d'utopie*.

163 Bloch, *Principe d'espoir*, 14–17, 114–65, 195–222 et Nietzsche, *Philosophie du futur*.

164 Arendt, *Vie de l'esprit*, 205. 165 Arendt, *Vie de l'esprit*, 206. 166 Arendt, *Vie de l'esprit*, 205. Cette compréhension du présent en tant que «maintenant étendu» ressemble à la notion de «durée» de Bergson en tant que multiplicité qualitative, densément stratifiée avec des passés persistants et des futurs déjà présents qui produisent un présent perpétuel à chaque instant. Bergson, *Temps et libre arbitre*, 75–139, et *L'esprit créatif*, 1–86.

167 Arendt, «The Gap», 13. 168

Arendt, «The Gap», 14.

169 Arendt, «Home to Roost», 270. 170

Arendt, «The Gap», 14.

171 Arendt, «The Gap», 4–5. 172

Arendt, «The Gap», 6. 173 Arendt,

«The Gap», 6. 174 Arendt, «The

Gap», 6. 175 Arendt, «The Gap», 6.

176 Arendt, «The Gap», 4; emphase ajoutée.

177 Arendt, «The Gap», 3. C'est essentiellement le thème de l'ahéritier de l'Occupation, *La peste*.

178 Bloch, *Étrange défaite*.

Chapitre 3. *Situer Senghor*

1 Césaire, «Discours» (1976), 542.

2 Césaire, «Discours» (1976), 542, 543. 3

Césaire, «Discours» (1976), 543. 4 Césaire, «Discours» (1976), 543. 5 Césaire, «Discours» (1976), 543. 6 Voir Courtois, «Le noisetier».

7 Césaire, «Discours» (1976), 544–45. 8 Césaire,

«Discours» (1976), 545. 9 Césaire, «Discours» (1976), 545. 10 Césaire, «Discours» (1976), 545.

11 Senghor, «La Négritude», 96.

12 Senghor, «La Négritude», 98. Sur le lien interne entre l'épiste de Senghor.

mologie et esthétique, voir Diagne, *Léopold Sédar Senghor*.

13 Senghor, «La Négritude», 95. 14

Senghor, «La Négritude», 105. 15 Senghor,

«La Négritude», 108. 16 Senghor, «La

Négritude», 109. 17 Senghor, «La

Négritude», 107. 18 Senghor, «La

Négritude», 107.

19 Senghor, «La Négritude», 106–7.

20 Senghor, *La poésie de l'action*, 107. 21 Senghor, *La poésie de l'action*, 59–60. 22 Senghor, *La poésie de l'action*, 18–19, 60, 79, 107. 23 Senghor, *La poésie de l'action*, 81. 24 Senghor, *La poésie de l'action*, 82–84. 25 Senghor, *La poésie de l'action*, 83. 26 Senghor, *La poésie de l'action*, 85.

27 Senghor, «Le message de Goethe», 83. 28 Senghor, *La poésie de l'action*, 84. 29 Senghor, *La poésie de l'action*, 84. 30 Senghor, *La poésie de l'action*, 84. 31 Senghor, *La poésie de l'action*, 85. 32 Senghor, *La poésie de l'action*, 85. 33 Senghor, *La poésie de l'action*, 85–86. 34 Senghor, *La poésie de l'action*, 86. 35 Senghor, *La poésie de l'action*, 86. 36 Je discute *Chants d'Ombre* dans *L'État-nation impérial français*, 208–13. 37 La formulation *hosties noires* joue avec les Français " *hôte*, "Ce qui signifie à la fois

«Hôte» et «invité», donneur et receveur. 38 Senghor, «Poème liminaire», 56. 39 Senghor, «Poème liminaire», 56. 40 Senghor, «Prière», 68.

41 Senghor, «Prière», 70. 42

Senghor, «Prière», 71. 43

Senghor, «Prière», 71.

44 Senghor, «Au gouverneur Éboué», 74. 45 Senghor, «Camp», dans *Poèmes*, 75. 46 Senghor, «Camp», 76.

47 Senghor, «Assassinats», dans *Poèmes*, 77. 48 Senghor, «Chant de printemps», dans *Poèmes*, 87. 49 Senghor, «Aux soldats négro-américains», in *Poèmes*, 89–90. 50 Senghor, «Lettre à un prisonnier», in *Poèmes*, 83. 51 Senghor, «Lettre à un prisonnier», 83.

52 Sur la mutinerie de Thiaroye, voir Mann, *Fils indigènes*, 116–19. 53 Senghor, «Thiaroye», *Poèmes*, 90–91. 54 Senghor, «Prière de paix», *Poèmes*, 92, 93, 94. 55 Senghor, «Prière de paix», 94.

56 Senghor, «Prière de paix», 94. 57

Senghor, «Prière de paix», 94. 58 Senghor,

«Prière de paix», 92. 59 Senghor, «Prière

de paix», 94. 60 Senghor, «Prière de paix

», 95. 61 Senghor, «Prière de paix », 96. 62

Senghor, «Prière de paix », 95. 63

Senghor, «Prière de paix », 96.

64 Senghor, «L'apport», 142–43.

65 Cf. la distinction entre «justice du vainqueur» et «justice du survivant» à Mamdani,

Quand les victimes deviennent des tueurs, 270–73. Voir aussi Krog, *Pays de mon crâne*.

66 Senghor, *La poésie de l'action*, 84.

67 Sankalé, «L'ainé du Quartier Latin», et Vaillant, *Noir, français et africain*, 179–81.

Sur le milieu étudiant colonial à Paris pendant les guerres, voir Wilder, *L'État-nation impérial français*, 149–200.

68 AF Amorin, «Foyer de Paris», *Chronique des Foyers* 1 (1 juillet 1943), 24.

69 «Tableau de notre activité générale en 1942–43, Cercle d'études culturelles des

étudiants coloniaux de Paris, » *Chronique des foyers* 1 (1er juillet 1943), 26-28. 70 Kothj Barma, «L'Étudiant de la France d'Outre mer», *Chronique des foyers* 1 (1er juillet 1943), 4.

71 Je discute ces deux essais dans Wilder, *L'État-nation impérial français*, 232–54. 72 Senghor, «Le problème culturel», 11.

73 Senghor, «Le problème culturel», 14. 74 Senghor, «Le

problème culturel», 14. 75 Senghor, «Le problème

culturel», 14. 76 Senghor, «Ce que l'homme», 293. 77

Senghor, « Ce que l'homme », 295 78 Parker, Mills et

Stanton, *Mythologie*, 128.

79 Senghor, «Ce que l'homme noir apporte», 314.

80 Delavignette figurait parmi les «humanistes coloniaux» de l'entre-deux-guerres, qui avaient

croyait que l'empire français devait être considéré comme une formation politique supranationale. La pensée de Senghor s'est développée en dialogue avec Delavignette, qui lui-même a célébré Senghor comme un modèle de la sensibilité biculturelle qu'il croyait que l'empire rendait possible. See Wilder, *L'État-nation impérial français*, 76–148. 81 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 57.

82 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 57. 83

Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 58. 84 Senghor,

«Vues sur l'Afrique noire», 58. 85 Senghor, «Vues sur l'

Afrique noire », 59.

86 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 64. Senghor avance plus tard un argument similaire

de transcender «la fausse antinomie *assimilation-association* » Dans « Le problème de la culture », *Journées d'études des Indépendants d'Outre-Mer* (Juillet 1950), réimprimé en *Liberté* 1, 96.

87 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 44–45. 88 Senghor,

«Vues sur l'Afrique noire», 65. 89 Senghor, «Vues sur

l'Afrique noire», 84. 90 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire»,

85. 91 Senghor, «Vues sur l' Afrique noire », 86. 92

Senghor, « Vues sur l'Afrique noire », 96. 93 Senghor, « Vues

sur l'Afrique noire », 97. 94 Senghor, « Vues sur l'Afrique

noire », 97.

95 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 97–98. 96

Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 79.

97 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 105.

98 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 105. enfonçait la Grande École (précédente l'École coloniale) qui a formé les administrateurs coloniaux en leur enseignant les langues, l'histoire, la géographie et l'ethnologie autochtones, ainsi que le droit colonial et les sciences administratives.

99 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 105. 100

Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 106. 101 Senghor,

«Vues sur l'Afrique noire», 18. 102 Senghor, «Vues sur l'

Afrique noire », 29.

103 Senghor, «Vues sur l'Afrique noire», 29-30. 104 Senghor,

«L'apport de la poésie nègre», 141.

105 Senghor, «L'apport de la poésie nègre», 142-43. 106 Senghor,

«Comme les lamantins», 159-60. 107 Senghor, «Comme les

lamantins», 168. 108 Senghor, «Comme les lamantins», 166. 109

Senghor, «Comme les lamantins», 160. 110 Senghor, «Comme les

lamantins», 162.

111 Senghor, «L'apport de la poésie nègre», 136. 112

Senghor, «L'apport de la poésie nègre», 142. 113 Senghor

«Comme les lamantins», 159. 114 Senghor, «Comme les

lamantins», 167. 115 Senghor, «Comme les lamantins», 167.

116 Senghor, «Comme les lamantins», 167. 117 Senghor,

«Comme les lamantins», 165. 118 Senghor, «Comme les

lamantins», 160. 119 Derrida, «Hospitality », 385-86.

120 Derrida, *Sur le cosmopolitisme*, 34, 39. 121 Derrida, *Sur le cosmopolitisme*, 44. 122 Derrida, «Hospitality»,

387. 123 Derrida, *De l'hospitalité*, 25, 27. 124 Derrida, *Sur le cosmopolitisme*, 16-17. 125 Derrida, *Sur le*

cosmopolitisme, 125. 126 Derrida, *Sur le cosmopolitisme*, 125. Voir aussi Levinas, *Autrement qu'être*, 11-15,

111-12, 116-29, 136-40, 151. 127 Derrida, *De*

l'hospitalité, 147, 149. 128 Derrida, *Sur le*

cosmopolitisme, 5-23. 129 Derrida, *Sur le*

cosmopolitisme, 20, 22.

130 Les différentes réflexions de Derrida sur la «démocratie à venir» se trouvent dans *TheOtherHead-
ing*, «Force de la loi», *Spectres de Marx*, *Politique de l'amitié*, *Fièvre des archives*, et *Voleurs*.

131 Lévinas tente d'introduire le droit, la politique et la justice dans son cadre éthique

à travers le concept de «troisième». Mais sa compréhension de la relation éthique et de la justice

elle-même comme non réciproque, incompatible avec la réciprocité (qu'il confond avec l'interchangeabilité abstraite des humains), n'est pas facile à concilier avec la logique égalitaire de la politique démocratique.

Lévinas, *Totalité et infini*, 298, 300; «Peace and Proximity», 168-69; et *Autrement qu'être*, 157-62.

132 Rancière, *Désaccord*.

133 Lévinas, *Totalité et infini*; et *Autrement qu'être*, 244–47, 11–14, 93–97, 140–62.

134 À cet égard, la « démocratie à venir » de Derrida s'écarte de la conception de Rancière de la démocratie comme mise en scène du principe égalitaire, comme titre de n'importe lequel pour gouverner n'importe quel autre, ou comme partie d'aucune partie.

135 Je suis redevable des discussions avec Uday Singh Mehta sur la relation souvent tendue entre politique radicale et éthique radicale.

136 Il est important de se rappeler que Senghor a également habité le champ de l'après-guerre pensée à partir de laquelle la pensée de Lévinas et de Derrida s'est développée. Il est né la même année que Lévinas, citoyen français naturalisé qui a également passé la guerre interné dans un camp allemand. Ce fut une expérience intellectuelle formatrice au cours de laquelle Lévinas développa une orientation vers l'éthique, l'altérité et la temporalité qui informèrent profondément ses écrits d'après-guerre. Sur la formation initiale de Lévinas en tant que penseur en relation avec le socialisme national, voir Caygill, *Levinas et le politique*, 5–50. Sur les sources chrétiennes de son éthique de l'altérité, voir Moyn, *Origines de l'Autre*.

137 Mauss, *Le cadeau*.

Chapitre 4. *Liberté, temps, territoire*

Cette dramaturgie signifiait aussi que seules les troupes blanches étaient autorisées à entrer dans Paris malgré le caractère multiracial de l'armée française, qui comprenait un nombre important de troupes recrutées dans les colonies; voir «Paris Libération». Sur les troupes coloniales pendant la guerre, voir Mann, *Fils autochtones*.

2 Charles De Gaulle, «Discours de l'Hôtel de Ville de Paris, 25 août 1944», disponible sur [http://www.charles-de-gaulle.org/pages/1-homme / accueil / discours / pendant-la-guerre-1940-1946 / discours-de-1-hotel-de-ville-de-paris-25-aout-1944.php](http://www.charles-de-gaulle.org/pages/1-homme/accueil/discours/pendant-la-guerre-1940-1946/discours-de-1-hotel-de-ville-de-paris-25-aout-1944.php). 3 Sartre, «Libération de Paris», 164.

4 Sartre, «Libération de Paris», 161. 5 Sartre,

«Libération de Paris», 161. 6 Sartre,

«Libération de Paris», 163. 7 Sartre,

«Libération de Paris», 164. 8 Sartre,

«Libération de Paris », 164.

9 Comparez avec la discussion de Kant sur la Révolution française comme le genre d'événement qui change à jamais l'histoire du monde en inculquant aux spectateurs un nouveau sens de la possibilité humaine, indépendamment de son succès immédiat ou de son échec. Kant, «Concours des facultés», 182–85.

10 Arendt, *Sur la révolution*, 110–30. 11

Arendt, «The Gap», 5.

12 Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», 152. 13 Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», 147. 14 Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», 164.

15 Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», 166. Je souligne. 16 Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», 167.

17 Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», 168.

18 Arendt, «Qu'est-ce que la liberté?», 169. 19 Arendt, *Vie de l'esprit*, 207. 20 Arendt, *Vie de l'esprit*, 208. 21 Arendt, *Vie de l'esprit*, 204, 206, 207. 22 Arendt, *Sur la révolution*, 32–33, 35. 23 Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, 6. 24 Camus, «Combat continue», dans *Camus au combat*, 11. 25 Camus, «FromResistance to Revolution», dans *Camus au combat*, 13.

26 Programme du Conseil National. Sa plate-forme comprenait la nationalisation de l'industrie, l'énergie, les services publics et les banques, la création de coopératives de producteurs et les garanties concernant le «droit au travail».

27 Beauvoir, *Force de circonstance*, 4. 28 Sartre, «Libération de Paris», 163.

29 Merleau-Ponty, «War Has Taken Place», 150. 30

Merleau-Ponty, «War Has Taken Place», 151. 31

Merleau-Ponty, «War Has Taken Place», 151. 32

Merleau-Ponty, «War Has Taken Place », 151.

33 Merleau-Ponty, «La guerre a pris place», 151. Cf. Rancière, *Désaccord*, sur le distinction entre politique et police et risque chronique de dévolution de la politique vers la police.

34 Merleau-Ponty, «War Has Taken Place», 150. Même les centristes non révolutionnaires, comme le philosophe Yves Simon, un chrétien-démocrate anti-marxiste qui était un disciple de Jacques Maritain, a soutenu immédiatement après la guerre qu'une démocratie française rénovée devrait intégrer un certain nombre d'idées et d'innovations socialistes et aller au-delà du libéralisme qui a produit des individus atomisés, l'inégalité sociale et l'aliénation spirituelle. Simon. *Communauté des libres*.

35 Aron, «Révolution et rénovation», 158.

36 Aron, «Révolution et rénovation», 135–47.

37 Camus, «FromResistance to Revolution», 12–13. 38 Camus, «Le sang de la liberté», dans *Camus au combat*, 17. 39 Camus, «La démocratie à venir», dans *Camus au combat*, 27. 40 Camus, «FromResistance to Revolution», 13.

41 Camus, 1er octobre 1944, à *Camus au combat*, 55. 42 Camus, «FromResistance to Revolution», 13. 43 Camus, 16 février 1945, in *Camus au combat*, 172. 44 Camus, 16 février 1945, 172.

45 Camus, 16 février 1945, 172. 46

Camus, 16 février 1945, 173.

47 Camus, «Ni Victims ni Executioners», dans *Camus au combat*, 274. 48 Camus, «Ni victimes ni bourreaux», 266–67.

49 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 267. 50 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 268. 51 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 268. 52 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 268. 53 Camus , «Ni les victimes ni les bourreaux», 268.

- 54 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 269. 55 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 269.
- 56 Camus, «Ni les victimes ni les bourreaux», 270. Je souligne. 57 Camus, «Ni victimes ni bourreaux», 261.
- 58 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 270. 59 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 264.
- 60 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 264, 265, 271. 61 Camus, «Ni Victims ni Executioners».
- 62 Camus, «Ni les victimes ni les bourreaux», 272–73. 63 Camus, «Ni Victims ni Executioners», 273. 64 de Gaulle, «Discours de Bayeux».
- 65 Mann, *Fils autochtones*; Weinstein, *Éboué*.
- 66 de Gaulle, «Discours de Brazzaville». 67 Weil, «Colonial Question», 106, 107. 68 Weil, «Colonial Question», 112. 69 Weil, «Colonial Question», 117.
- 70 Weil, «Colonial Question», 117–18. 71 Aron, *Mémoires*, 143, 194, 232. 72 Aron, *L'Âge des empires*.
- 73 Maier et Hoffmann, *Plan Marshall*, 70–102; Judt, *Après la guerre*; DeGrazia, *Irrésistible Empire*, 336–75; Nord, *NewDeal en France*, 145–214. 74 Hilderbrand, *Dumbarton Oaks*. Churchill craignait que la Chine, dirigée par Chiang Kai-shek, qui devait siéger au conseil, était trop dépendant des États-Unis. Inclure la France parmi les soi-disant grandes puissances, pensait-il, vérifierait les plans américains de démantèlement des empires européens et fournirait un rempart continental contre l'Union soviétique.
- 75 Hilderbrand, *Dumbarton Oaks*, 17–68.
- 76 Charte des Nations Unies, ch. xi: Déclaration concernant les non-autonomes Territories, article 73, disponible sur <http://www.un.org/en/documents/charter/chapter11.shtml>. Sur le système de tutelle, voir Luard, *Histoire des Nations Unies*, vol. 1, 58–62, et vol. 2, 144–60.
- 77 Charte des Nations Unies, article 2 (7). Voir aussi Luard, *Histoire des États-Unis Nations*, vol. 1, 62–63. Sur les débats sur la juridiction de l'ONU en Afrique du Nord française, voir Luard, *Histoire des Nations Unies*, vol. 2, 75–103. Sur l'instrumentalisation des Nations Unies par le Front de libération nationale algérien, voir Connolly, *Révolution diplomatique*. Sur les tentatives britanniques d'empêcher les Nations Unies d'envisager la rébellion de Mau-Mau, voir Cleary, «Myth of MauMau», p. 227–245. 78 Duiker, *Ho Chi Minh*; Marr, *Vietnam 1945*; Jennings, *Vichy sous les tropiques*, 130–61;
- Brocheux et Hémery, *Indochine*. Jennings soutient que les Japonais ont laissé aux autorités françaises de Vichy une main relativement libre pour gouverner les colonies. 79 Tonnesson, «Franklin Roosevelt», 63–8.
- 80 Tonnesson, «Franklin Roosevelt», 56–73. 81 Duiker, *Ho Chi Minh*, 285, 330–31, 353–56.
- 82 DavidMarr rapporte qu'après le coup d'État de mars 1945 par les Japonais, de Gaulle a envoyé les ordres aux forces terrestres françaises «de maintenir une présence physique dans le nord de l'Indo-

- la Chine à tout prix, symbolisant ainsi la persistance de la souveraineté française. Marr, *Vietnam 1945*, 61.
- 83 Duiker, *Ho Chi Minh*, 356–98. 84 mars, *Vietnam 1945*, 309.
- 85 Marcel Bigeard a été capturé par l'Allemagne en 1940, parachuté en France en 1944 rejoindre l'armée de résistance et diriger un bataillon de parachutistes coloniaux en Indochine. Jacques Massu a servi dans les forces françaises libres au Tchad et en Libye avant de prendre part à l'invasion française de Saïgon en septembre 1945. Automne, *Rue sans joie*, 62–63. Duplay et coll., *Force cultivée*, 267–99. 86 Automne, *Rue sans joie*, 31. 87 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 100. 88 Callard, «République de Bourguiba», 18. 89 Thomas, «Colonial Violence», 45–91. 90 Bey, *La quête de la Syrie*; Zisser, *Liban*.
- 91 Kent, *From Madagascar*; Tronchon, *L'insurrection malgache*.
- 92 Shipway, «Madagascar», 72–100. 93 Cooper, «'Our Strike'», 81–118.
- 94 Pour un aperçu de la politique des partis métropolitains, les plans français de reconstruction impériale et la guerre d'Indochine, voir Thomas, «French Imperial Reconstruction», 13–51. 95 Rioux, *Quatrième République*.
- 96 Rioux, *Quatrième République*; Duroselle, «Turning-Point», 302–28. 97 Sur la consolidation de la *dirigiste* l'État-providence et l'échec d'un plus radicalisme de social-démocratie d'après-guerre, voir Kuisel, *Séduire les Français*, et Nord, *New Deal en France*.
- 98 UNResolution 1513, 67. 99 UNResolution 1513, 66. 100 UNResolution 1513, 66. 101 UNResolution 1513, 67. 102 UNResolution 1513, 67. 103 UNResolution 1513, 67. 104 UNResolution 1513, 66. Italiques ajoutés. 105 UNRésolution 1513, 67. 106 UNResolution 1541, 29. 107 UNResolution 1541, 29. 108 UNResolution 1541, 29, 30.
- 109 Le Portugal en particulier a fait valoir qu'en raison du fait que, constitutionnellement, ses territoires en Afrique, L'Inde et le Timor oriental étaient officiellement des provinces d'outre-mer, ils n'étaient pas soumis à la réglementation internationale. UNResolution 1542, 30.
- 110 UNResolution 1654, 65. 111 MacMillan, *Paris 1919*, 3–49. 112 MacMillan, *Paris 1919*, 3–35, Mazower, *Pas de palais enchanté*, 28–103, Smith, *Ameri-*
peut Empire, 139–80. Les partisans de la ligue comprenaient également des avocats internationaux et des partisans de gauche du gouvernement mondial ou de la fédération européenne. See Woolf, *Gouvernement international*, et Cadre; Wilson, *Théorie internationale*; Puits, *Forme des choses*; Franck, «France».

113 Pacte de la Société des Nations.

114 Articles 12, 13, 14, Pacte de la Société des Nations. 115 Article

10, Pacte de la Société des Nations. 116 Wilson, «Quatorze Points»,

404. Je souligne. 117 Wilson, «Quatorze Points», 407.

118 Wilson, «Quatorze Points», 406.

119 Wilson, «Appel pour le soutien de la Société des Nations à Pueblo, Colorado», dans

Écrits essentiels, 413.

120 MacMillan, *Paris 1919*, 11. 121 Manela, *Moment wilsonien*, 109–34,

41–43. 122 Manela, *Moment wilsonien*, 36–43. 123 Lénine, «Le

droit des nations», 167. 124 Lénine, «Le droit des nations», 166.

125 Lénine, «Le droit des nations», 164.

126 Lénine, «Suite des notes», 164, 722. 127 Lénine, «Suite

des notes», 724. 128 Berman, «« Alternative Is Despair »,

1797. 129 Berman, «« Alternative Is Despair », » 1874. 130

Berman, «« Alternative Is Despair », 1842. 131 Hick, *Nouvel
ordre mondial*, 177–78.

132 Pour une critique juridique du système de mandat, voir Anghie, *Impérialisme*, 115–95.

133 Une exception notable était le plan de 1947 pour la partition de la Palestine; voir Berman,

«« Alternative Is Despair », 1795–8, 1898–1903.

134 Déclaration conjointe de Roosevelt et Churchill. Sur l'importance mondiale de la

Atlantic Charter, voir Borgwardt, *NewDeal pour le monde*.

135 Smith, *Empire américain*, 374–418. 136

Hilderbrand, *Dumbarton Oaks*.

137 Article 1.1, Charte des Nations Unies et Statut de la Cour internationale de
Justice, article (San Francisco, 1945), 3.

138 Article 2.1, Charte des Nations Unies, 3. 139 Article

2.4, Charte des Nations Unies, 3. 140 Article 2.7, Charte

des Nations Unies, 3.

141 Manela a démontré comment l'autodétermination est devenue un idiome puissant pour

mobilisation anticoloniale en Égypte, en Inde, en Chine et en Corée dans les années 1920 et 1930. Manela, *Le
moment wilsonien*, 55–136. 142 Smith, *Empire américain*, 374–418. 143 Arrighi, *Long XXe siècle*, 278. 144
Arrighi, *Long XXe siècle*, 274–88. 145 Mazower, *Pas de palais enchanté*.

146 Article 2.7, Charte des Nations Unies, 3. 147 Article 2.7, Charte des Nations Unies, 3. 148 Article

76b, Charte des Nations Unies, 15. 149 Sur le système de tutelle des Nations Unies, voir Anghie, *Souveraineté
impérialiste*, 115–95. 150 Louis et Robinson, «Imperialism of Decolonization», 462–511.

151 Louis et Robinson, «Empire Preserv'd». Sur la façon dont la Grande-Bretagne a manipulé les États-Unis pour assumer la direction de la guerre anticomuniste au Vietnam, voir Lawrence, «Forging the 'Great Combination», 105–29.

152 Smith, *Empire américain*, 405. 153

Young-Bruehl, *Hannah Arendt*.

154 Arendt, «Minority Question», 127.

155 Arendt, «Return of Russian Jewry», 175. 156 Arendt, *Origines du totalitarisme*, 267–302. 157 Arendt, *Origines du totalitarisme*, 174. 158 Arendt, «Minority Question», 130.

159 Arendt, «Minority Question», 128–29. 160 Arendt, *Origines du totalitarisme*, 292. 161 Arendt, *Origines du totalitarisme*, 300.

162 Arendt, «AChristianWord», 160, et «Réconciliation of Peoples», 261. 163 Arendt, «Confusion» (*Aufbau*, 14 août 1942), *Écrits juifs*, 169. Voir aussi *Origines du totalitarisme*, 291.

164 Arendt, *Origines du totalitarisme*, 298. Je souligne. Elle reproduit le raisonnement de Kant dans «Perpetual Peace» lorsqu'elle ajoute: «De plus, ce dilemme ne serait en aucun cas éliminé par l'établissement d'un« gouvernement mondial »» (298). 165 Arendt, «Minority Question», 129.

166 Arendt, «Minority Question», 130. 167

Arendt, «Minority Question», 130. 168 Arendt, «Minority Question», 130. 169 Arendt, «Minority Question», 132.

170 Cf. le plan non réalisé de JudahMagnes, Martin Buber et Hannah Arendt pour inventer une forme d'État binational en Palestine. Buber, «L'approche binationale»; Magnes, «Solution par la force», «Vers la paix» et «Rapport sur la Palestine»; Arendt, «Jewish-Arab Question», 193–98, et «Peace or Armistice», 423–50. 171 Kant, *Philosophie du droit*, 7. 172 Kant, *Philosophie du droit*, ix, 73. 173 Kant, «Perpetual Peace», 117.

174 Kant, «Perpetual Peace», 102. Voir aussi Kant, *Philosophie du droit*, 102–3, 109. 175 Kant, «Perpetual Peace», 103.

176 Kant, «Perpetual Peace», 104. 177

Kant, «Perpetual Peace», 104. 178 Kant, «Perpetual Peace», 102.

179 Kant, «Perpetual Peace», 102, 104. Voir aussi *Philosophie du droit*, 103, 109. 180 Kant, «Perpetual Peace», 113. Voir aussi *Philosophie du droit*, 109. 181 Kant, «Perpetual Peace», 105.

182 Kant, *Philosophie du droit*, 68. 183 Kant, «Perpetual Peace», 106. 184 Kant, *Philosophie du droit*, 110.

185 Sur le caractère limité et conditionnel du droit à l'hospitalité de Kant, voir Derrida, *Sur le cosmopolitisme*, 19–46.

- 186 Pour Carl Schmitt, cet ordre interétatique était à la fois cause et conséquence d'un système du droit international public européen et un ordre spatial eurocentrique pour le monde. Schmitt, *Nomos de la terre*. Sur le Congrès de Vienne, voir Nussbaum, *Histoire concise*.
- 187 Sur le débat sur la question de savoir si ces assemblées sectorielles étaient des mouvements fédéralistes révolutionnaires, bourgeois modérés ou contre-révolutionnaires provinciaux, voir de Francesco, «Popular Sovereignty», p. 74-101; Hanson, «Federalist Revolt», 335-55.
- 188 Dubois, *Avengers du Nouveau Monde*, 60-90.
- 189 Fontana, «Empire napoléonien», 116-28; Pagden, «FellowCitizens», 28-46.
- 190 Voir Collier, «Nationality», 37-64; Fitzgerald, «Introduction»; Rodríguez O., «Emancipation de l'Amérique», 131-52; et Arana, *Bolívar*. Significatif mais pas surprenant, l'héritage de la vision internationaliste de Bolívar pour l'indépendance de l'Amérique latine est réapparu dans le débat public pendant la période d'après-guerre et la décolonisation. Voir Kunz, «Idée de «sécurité collective», 658-79.
- 191 Mazzini, «Holy Alliance», 117-18.
- 192 Mazzini, «Holy Alliance», 118-19, 126. 193 Mazzini, «Holy Alliance», 126. 194 Mazzini, «Holy Alliance», 128-29.
- 195 Mazzini, «Nationality and Cosmopolitanism», dans *Cosmopolitisme*, 57, 58. 196 Mazzini, «Concerning the Fall of the Roman Republic», dans *Cosmopolitisme*, 48-50.
- 197 Mazzini, «Humanity and Country», dans *Cosmopolitisme*, 53. 198 Mazzini, «Humanity and Country», 58.
- 199 Mazzini, «Nationalité et cosmopolitisme», 61. 200 Mazzini, «Humanité et pays», 56. 201 Mazzini, «Holy Alliance», 126.
- 202 Mazzini, «Humanity and Country», 54. 203 Mazzini, «Humanity and Country», 54. 204 Mazzini, «Humanity and Country», 55. 205 Mazzini, «Humanity and Country».
- 206 Mazzini, «Nationalité et cosmopolitisme», 59. 207 Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 216. 208 Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, 216. Il s'oppose aux formes absolutistes d'autorité associées aux monarques européens et à l'Église catholique, mais se méfie également des socialistes orthodoxes et des révolutionnaires. Pour sa critique de «l'association» communiste, voir Proudhon, *Idée générale*, 75-99. 209 Sur la théorie sociale de Proudhon, voir Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*.
- 210 Proudhon, *Du principe fédératif*. Voir aussi Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*, 209-49. Il prophétise que «le XXe siècle ouvrira l'ère des fédérations» (109) et envisage un moment où «[l'idée d'une] République des peuples pourra enfin surmonter son mysticisme [et se réaliser] sous la forme concrète d'une fédération de fédérations» (93).

Chapitre 5. *La départementalisation et l'esprit de Schoelcher*

- 1 Césaire, «Cahier d'un retour», 31. Cette ligne a d'abord été publiée dans «En guise de manifeste littéraire», *Tropiques*, non. 5 (avril 1942): 10, et cette section a ensuite été ajoutée à l'édition de 1947 du «Cahier».
- 2 Fanon, *Peau noire, masques blancs*, 39. Sur l'oratoire de Césaire, voir Gavronsky, «Aimé Césaire»; Hale, «Littérature orale», 173–86; Constant, «Aimé Césaire», 35–36. 3 Arendt, *Condition humaine*.
- 4 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 84–90. Nicolas était lui-même un Martinien actif. peut communiste, une génération plus jeune que Césaire. Voir Ménéil, «In Memoriam», *Tropiques*, nos. 6–7 (février 1943), pour son éloge funèbre pour Jules Monnerot. 5 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 90–97. 6 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 90–97. 7 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 97–100.
- 8 Césaire, «Georges-Louis Ponton, Gouverneur de la Martinique», *Tropiques*, non. 12 (Janvier 1945): 154–55, in *Tropiques*.
- 9 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 95–99. 10 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 98.
- 11 En 1944, il écrivit à Henri Seyrig qu'il accepta de se présenter aux élections pour empêcher la élection d'une «mauvaise coalition» d'anciens vichyistes. Cité dans Véron, «Césaire à la croisée des chemins», 440.
- 12 Toumon et Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 99. 13 Fonkoua, *Aimé Césaire*, 89. Sur un questionnaire du Parti communiste qu'il a rempli lors de son élection député, Césaire a noté qu'en 1935 il avait été membre de la cellule des communistes des Jeunesses à Paris. Fonkoua, *Aimé Césaire*, 97. 14 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 104–11. 15 Cité dans Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 105. Dépliant 16 pcf, 1946, cité dans Arnold, *Modernisme et négritude*, 174. 17 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 111. 18 Voir Constant, *La retraite*, et Miles, *Élections et ethnicité*.
- 19 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 111–12. Sur la croyance martinienne répandue selon laquelle La France pourrait devenir une société socialiste, voir William, «Aimé Césaire», 320; Zibeline, *Transformation*, et *Les Antilles*. Samir Amin rappelle également que la départementalisation a été poursuivie par les communistes antillais contre les apologistes coloniaux de droite. Amin, *La vie tournée vers l'avenir*, 71.
- 20 Sur Vergès et le Parti communiste réunionnais en relation avec la départementalisation et l'autonomie, voir Gauvin, «Le parti communiste de la Réunion», 73–94, et Vergès, *Monstres et révolutionnaires*, 72–184. 21 Rapport, séance du 26 février 1946, *jour*, Documents de l'Assemblée, no. 520, 519. 22 Rapport, 519.
- 23 Rapport, 520.
- 24 Rapport, 520.
- 25 Rapport, 520.
- 26 Rapport, 520.
- 27 Rapport, 520.

28 Rapport, 519, 520. Cela faisait probablement référence aux normes internationales

détermination institutionnalisée dans la Charte des Nations Unies avec le soutien américain. 29 Rapport, 520.

30 Rapport, 520.

31 Rapport, 520.

32 Césaire, «Discours à la Première Assemblée nationale constituante, 20 décembre 1945, »www.assemblee-nationale.fr/histoire/aime-cesaire/discours-20dec1945.asp.

33 Césaire, Débat, 12 mars 1946, *jorf*. Débats de l'Assemblée Nationale Constituante, non. 23 (13 mars 1946): 662. 34 Césaire, Débat,

12 mars 1946, *jorf*, 662.

35 Vergès deRéunion et Bissol de Martinique ont chacun élaboré leur territoire

300 ans d'histoire d'enchevêtrement avec la métropole, les liens qui s'ensuivent, les sentiments d'unité et les pratiques de solidarité comme arguments pour leur intégration immédiate et totale en tant que départements.

Vergès a mis un accent particulier sur la population multiraciale réunionnaise et Bissol sur ses propres origines ouvrières et «le mérite de réaliser les vœux formulés par Victor Schoelcher depuis 1848». Débat, mars

12, 1946, *jorf*, 663–64.

36 Ministère des finances, Commission des Territoires d'outre-mer, séance du vendredi 8 mars 1946.

37 Pour le débat entre Valentino d'une part et Césaire et Monnerv-

ille de l'autre concernant la centralisation du pouvoir, voir *jorf*, Débats de l'Assemblée Nationale Constituante, no. 25 (15 mars 1946): 752–55. Sur la résistance et l'internement de Valentino pendant la guerre sous le régime de Robert, voir Baptiste, «Le régime de Vichy», 4–5.

38 Gaston Monnerville, le 14 mars 1946, *jorf*, *Débats de l'Assemblée nationale Constituante*, non. 25 (15 mars 1946): 754. 39 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 116–20. 40 Cité dans Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 116.

41 Césaire, «Hommage à Victor Schoelcher», 229. 42 Césaire, «Hommage à Victor Schoelcher», 229. 43 Césaire, «Hommage à Victor Schoelcher», 230.

44 Pour sa position sur l'abolition et les initiatives politiques, voir Schmidt, *Victor*

Schoelcher, et Girollet, *Victor Schoelcher*. Pour un compte rendu général de l'abolitionnisme français et une collection de documents primaires, voir Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage*.

45 Schoelcher, *L'esclavage des Noirs*, et *Abolition de l'esclavage*.

46 Ses écrits programmatiques de cette période incluent Schoelcher, *Des colonies françaises*, *Colonies étrangères*, et *Histoire de l'esclavage*.

47 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 384. 48 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 385. 49 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 375–76. 50 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 375.

51 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 377, 381. 52

Schoelcher, *Des colonies françaises*, 372–73. 53 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 372.

54 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 369. 55 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 372–73. 56 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 372–73. 57 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 213. 58 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 213–14. 59 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 213–14. 60 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 412. 61 Schoelcher, *Des colonies françaises*, 412–13. 62 Schoelcher, *Histoire de l'esclavage*, 375–81. 63 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 55–56. 64 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 15–41, 63–70. See Schoelcher, *De la petition*

des ouvriers, and "Petition pour l'abolition," in Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage*, 877.

65 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 15–41, 63–70. Schoelcher analyzes the debates in the Chamber of Deputies on April 24 and 26 on petitions for abolition of slavery in Schoelcher, *Histoire de l'esclavage*, 135–46. 66 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 99–110; Girollet, *Victor Schoelcher*, 26–28. 67 Décret d'abolition de l'esclavage, 381–82.

68 Décret d'abolition de l'esclavage, 382. 69 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 99–110; Girollet, *Victor Schoelcher*, 26–28. 70 Schoelcher, "Premier rapport," 376.

71 Schoelcher, "Premier rapport," 377. 72 Schoelcher, *Des Colonies françaises*, 400–407.

73 Schoelcher, "Aux électeurs de la Guadeloupe et de la Martinique," September 29, 1848. Reprinted in Schmidt, *Victor Schoelcher*, 385.

74 Schoelcher, "Premier rapport," 378–79. 75 Schoelcher, "Premier rapport," 379. 76 Schoelcher, "Premier rapport," 378. 77 Schoelcher, "Premier rapport," 378. 78 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 103–10.

79 Schoelcher, "Deuxième rapport." Reprinted in Schmidt, *Victor Schoelcher*, 380. 80 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 117–19.

81 Schoelcher, "Profession de foi." Reprinted in Schmidt, *Victor Schoelcher*, 383–84. 82 Schoelcher, "Aux électeurs." Reprinted in Schmidt, *Victor Schoelcher*, 385–86. 83 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 63–148; Girollet, 23–28, 392–95, 398–99. Girol-

let explains that Schoelcher sought to reform and humanize but not abolish French colonialism in other parts of the empire. Girollet, *Victor Schoelcher*, 276–352.

84 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 114–19, 122–27, 133–46. Schoelcher's reflections on this process of foreclosure are included in Schoelcher, *La Vérité*. For his critique of this repression, see Schoelcher, *Le Procès de Marie-Galante*, and *Protestations*.

85 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 61. 86 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 110–12. 87 Girollet, *Victor Schoelcher*, 133–71.

88 Césaire, "Hommage à Victor Schoelcher," 234.

89 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 113.

90 "Victor Schoelcher (1804–1893). Une vie, un siècle. L'esclavage d'hier à aujourd'hui," www.senat.fr/evnement/victor_schoelcher/engagements.html (accessed July 11, 2011).

For Hugo's speech on August 21, 1849, at the Congrès international de la paix de Paris, see Rolland, *L'unité politique*.

91 Schmidt, *Victor Schoelcher*, 128–37. 92

Césaire, "La poésie," 5.

93 They were transferred, along with Félix Éboué's remains, in an elaborate national ceremony on May 26, 1949.

94 Césaire, "Discours prononcé," 23–33. For a closer reading of this speech, see

Wilder, "Race, Reason, Impasse," 31–58. 95 Toumson and

Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 107. 96 Césaire, "Discours

prononcé," 23.

97 Césaire, "Discours prononcé," 23. 98

Césaire, "Discours prononcé," 23.

99 Césaire, "Discours prononcé," 25. For his remarks on popular revolution, see

Césaire, "Hommage à Victor Schoelcher," 232. On the 1844 workers' petition, see Schoelcher, *De la Pétition des ouvriers*.

100 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 17–21. Schmidt recounts that by the time

the commissars of the Republic reached Martinique and Guadeloupe on June 3 and 4, 1848, colonial governors had already abolished slavery there following slave uprisings in Saint-Pierre Martinique (May 20–22). Fear of a general revolt led Governor Rostoland to abolish slavery in Martinique on May 23 and Governor Layrle to do so in Guadeloupe on May 27. Schmidt, *Victor Schoelcher*, 117.

101 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 67. 102 Césaire,

"Hommage à Victor Schoelcher," 233. 103 Césaire, "Hommage à

Victor Schoelcher," 232. 104 Césaire, "Hommage à Victor

Schoelcher," 234. 105 Césaire, "Hommage à Victor Schoelcher,"

235.

106 Schoelcher's evolving political vision may be traced through his writings in *Esclavage et colonisation*.

107 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 47. 108 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 73.

109 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 47. 110 Cottias, "L'oubli du passé," 293–313;

Perina, *Citoyenneté et sujétion*, 16–28.

111 His critique of the coup d'état and of Bonapartist politics emphasizes their untimely power to cause history to move in reverse. See Schoelcher, *Histoire des crimes*.

112 Schoelcher, *Histoire des crimes*, vii. During the Paris Commune he called on militants to reconcile with the forces of order and end the civil war. Schoelcher, "Proposition d'une ligue de la paix," 395–97.

113 See the discourses and articles collected in Schoelcher, *Polémique coloniale*, vols. 1

and 2. On the specificity of "colonial democracy" in Martinique under the Third Republic, see

Constant, *La retraite aux flambeaux*, 27–66. 114 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 49. 115

Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 49.

- 116 Césaire, "Hommage à Victor Schoelcher," 233–34.
- 117 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 49. Césaire referred to Schoelcher as the figure whom Grégoire had prophetically called forth to continue the still incomplete work of abolition that Grégoire had initiated during the French Revolution. Césaire, "Discours d'inauguration," 429.
- 118 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 73. 119 Césaire, "Discours prononcé," 33.
- 120 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 61.
- 121 Césaire, "Hommage à Victor Schoelcher," 232–34. 122 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 71.
- 123 Césaire, "Discours prononcé," 28. See also Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 71.
- 124 Quoted in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 54. This volume republishes extensive portions of Césaire's postwar parliamentary and political discourses.
- 125 See, www.legislation.cnnav.fr/textes/ord/TLR-ORD_4510_04101945.htm. On the French state's reluctance to implement social legislation in the overseas departments, see François-Lubin, "Les méandres de la politique sociale," 73–83.
- 126 On the refusal by the metropolitan state and overseas business interests to implement the social dimensions of departmentalization, see Dumont, "La quête de l'égalité," 82–90.
- 127 Césaire, Assemblée nationale, July 4, 1949, *Jorf. Débats parlementaires*, no. 68 (July 5, 1949): 4141.
- 128 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 139–41. 129 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 141–50. 130 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 151–65. On the disaffection, racial polarization,
- and strikes in 1950 and 1953, see Dumont, "La quête de l'égalité," 90–96. 131 Césaire, Assemblée nationale, July 4, 1949, 4140.
- 132 Césaire, Assemblée nationale, July 4, 1949, 4141.
- 133 Césaire, Assemblée nationale, July 4, 1949, 4141–42. 134 Césaire, Assemblée nationale, July 4, 1949, 4141. 135 Césaire, Assemblée nationale, July 4, 1949, 4141. 136 Césaire, Assemblée nationale, July 11, 1949, *Jorf*, no. 75 (July 12, 1949): 4571.
- 137 For Césaire's propositions and interventions during this time, see www.assemblee-nationale.fr/histoire/aime-cesaire/tables_nominatives.asp#28nov1946 (accessed August 3, 2011), as well as the lengthy excerpts from Césaire's parliamentary speeches in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 34–54. 138 Césaire, Assemblée nationale, June 10, 1953, *Jorf*, no. 83 (June 11, 1953): 3006–7. 139 Césaire, Assemblée nationale, February 11, 1954, *Jorf*, no. 7 (Feb. 12, 1954): 182. 140 Césaire, Assemblée nationale, February 11, 1954, 182.
- 141 Césaire, Assemblée nationale, February 11, 1954, 183. 142 Césaire, Assemblée nationale, March 26, 1954, *Jorf*, no. 28 (Mar. 27, 1954): 1318. 143 Césaire, Assemblée nationale, March 26, 1954, 1318.
- 144 Césaire, Assemblée nationale, March 26, 1954, 1318. 145 Césaire, Assemblée nationale, March 26, 1954, 1317. 146 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 47.

147 Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition," 27. When Césaire later advocated for autonomy, he criticized the right for retrospectively recuperating Schoelcher as a departmentalist (*jort*, Assemblée nationale, 2e séance, Dec. 17, 1982, 8489–90). 148 Ngal, *Aimé Césaire*, 238–39. 149 *Discours sur le colonialisme* was first published in June 1950 by Éditions Réclame

before a widely read second edition was published by Présence Africaine in 1955. Toumson and Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 136.

150 Toumson and Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 140.

151 Césaire, "Time of Freedom," 321. This poem originally appeared in Césaire, *Ferrements*. On the events in Côte d'Ivoire, see Benot, *Massacres coloniaux*, 148–49. 152 Césaire, "Discours sur le colonialisme," 362.

153 Césaire, "Discours sur le colonialisme," 363. 154

Césaire, "Discours sur le colonialisme," 368. 155 Césaire,

"Discours sur le colonialisme," 368. 156 Césaire, "Discours

sur le colonialisme," 367. 157 Césaire, "Discours sur le

colonialisme," 362. 158 Césaire, "Discours sur le colonialisme,"

362. 159 Césaire, "Discours sur le colonialisme," 359. 160

Césaire, "Discours sur le colonialisme," 370. 161 Césaire,

"Discours sur le colonialisme," 376. 162 Césaire, "Discours

sur le colonialisme," 397. 163 Césaire, "Discours sur le

colonialisme," 397.

164 Césaire, "Discours sur le colonialisme," 399–400. 165 Césaire, "Discours sur le colonialisme," 400–401. 166

Césaire, "Discours sur le colonialisme," 401. 167 Césaire, "Discours sur le colonialisme," 401. 168 Césaire,

"Discours sur le colonialisme," 401. 169 Davis suggests that following *Les armes miraculeuses* (1946),

Césaire matured as a lyricist whose poetry became less "ardent," more economical and meditative, but also more

prophetic: "mantic as well as necromantic" (*Aimé Césaire*, 93, 125, 103). Arnold posits a movement from the

"dazzling revelation," "special illumination," and "explosive aggressiveness," of *Les armes* to the prophetic,

apocalyptic, eschatological, and demiurgic voice in the following two collections. *Negritude and Modernism*, 125,

191–251. Neither links these temporal orientations to Césaire's political projects. 170 Césaire, "The Griffin," in *Aimé*

Césaire: The Collected Poetry, 171. 171 Aimé Césaire, "Barbarity," in *Aimé Césaire: The Collected Poetry*, 213.

172 Aimé Césaire, "To Africa for Wifredo Lam," in *Aimé Césaire: The Collected Poetry*, 197. 173 Aimé Césaire,

"Noon Knives," in *Aimé Césaire: The Collected Poetry*, 201. 174 Aimé Césaire, "Non-Vicious Circle," in *Aimé*

Césaire: The Collected Poetry, 217. 175 Aimé Césaire, "Howling," in *Aimé Césaire: The Collected Poetry*, 223.

Chapter 6. *Federalism and the Future of France*

1 Lewin, *Ahmed Sékou Touré*, 31. 2 Towa, *Léopold*

Sédar Senghor, 115.

3 Towa, *Léopold Sédar Senghor*, 97. 4 Towa, *Léopold Sédar Senghor*, 97.

5 For thoughtful arguments against dismissive readings of Negritude by Towa, Albert

Franklin, Stanislas Adotevi, Paulin Hountondji, and Wole Soyinka, see Irele, *Négritude Moment*, 95–162, 213–28. 6 Fanon, *Wretched of the Earth*, 13. 7 Fanon, *Wretched of the Earth*, 11. 8 Fanon, *Wretched of the Earth*, 10. 9 Fanon, *Wretched of the Earth*, 151, 152, 154. 10 Fanon, *Wretched of the Earth*, 159. 11 Fanon, *Wretched of the Earth*, 159, 160. 12 Fanon, *Wretched of the Earth*, 168. 13 Fanon, *Wretched of the Earth*, 170. 14 Fanon, *Wretched of the Earth*, 170. 15 Fanon, *Wretched of the Earth*, 179, 180. 16 Fanon, *Wretched of the Earth*, 180. 17 Fanon, *Wretched of the Earth*, 239. 18 Amin, *A Life Looking Forward*, 69. 19 Amin, *A Life Looking Forward*, 70. 20 Amin, *A Life Looking Forward*, 71. 21 Amin, *A Life Looking Forward*, 72. 22 Amin, *A Life Looking Forward*, 72. D'Arboussier, a communist member of the rda, wrote an early critique of Negritude as a reactionary form of culturalist thinking that conditioned generations of polemicizing against Senghor. D'Arboussier, *Une dangereuse mystification*.

23 Amin, *A Life Looking Forward*, 72, 73.

24 For recent reconsiderations of Senghor as a political thinker, see Vaillant, *Black, French, and African*; Genova, *Colonial Ambivalence*; Atlan, "Senghor député," 71–81; Diouf, "Léopold Sédar Senghor," 171–89; and Cooper, "Provincializing France"; "Alternatives to Empire"; *Citizenship between Empire and Nation*. My research on Senghor's political projects has proceeded in parallel to Cooper's. His book was not available at the time of writing. For recent work that rereads Senghor's writing in relation to a broader field of philosophy and critical theory, see Eze, *Achieving Our Humanity*; Kebede, "Negritude and Bergsonism"; Diagne,

Léopold Sédar Senghor; Jones, *Racial Discourses*; and Thiam, "Beyond Bergson's Lebensphilosophie."

25 Vaillant, *Black, French, and African*, 196–204. 26 On de Gaulle's resistance myth, see Roussio, *Vichy Syndrome*.

27 Assemblée nationale constituante, 21 mars 1946, *Journal Officiel de la République Française (jorf)*. Débats de l'assemblée nationale constituante, no. 29, March 22, 1946, 947. On how African elites instrumentalized the Occupation, see Ginio, *French Colonialism Unmasked*.

28 Senghor, Interview with *Gavroche*, 17. 29 Senghor, Interview with *Gavroche*, 17–18. 30 de Gaulle, *Discours et messages*, 373.

- 31 La conférence africaine française, 35; full capitals and "self-government" in English in original.
- 32 La conférence africaine française, 35.
- 33 La conférence africaine française, 35–36. See also Morgenthau, *Political Parties*, 38–39, and Marshall, *French Colonial Myth*, 102–15. 34 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 237. 35 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 238.
- 36 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 238, 239. 37 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 238. 38 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 247. 39 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 247. 40 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 248. 41 Senghor, "Défense de l'Afrique noire," 248.
- 42 Delavignette, "L'Union française," 228, 230, 233. The entire March 24, 1945, text of Minister of Colonies Gacobbi is reprinted here.
- 43 On the legislative debates over the shape of the French Union and Community under the Fourth and Fifth Republics, see Cooper, *Citizenship*. On African legislators during this period, see Benot, *Les parlementaires africains*.
- 44 Quatrième République, Projet de constitution. 45 Marshall, *French Colonial Myth*, 189–207. Arguments for the French Union as a method of retaining by reforming the empire may be found in Devèze, *La France d'Outre-mer*, as well as in *Revue juridique et politique de l'Union française* (from 1947), *Union française et parlement: Une politique de démocratie et de progrès* (from July 1949), *Chronique d'Outre-mer: Études et informations* (from January 1952).
- 46 Marshall, *French Colonial Myth*, 181–89.
- 47 Ho Chi Minh was willing to negotiate membership of an autonomous Vietnam in a democratic French Union. Duiker, *Ho Chi Minh*, 353–98. Ferhat Abbas, leader of the Union démocratique du manifeste algérien (udma), expressed support for federal autonomy at the time. Marshall, *French Colonial Myth*, 156–62, 230–34. 48 Senghor, "Rapport supplémentaire."
- 49 Marshall, *French Colonial Myth*, 208–27. 50 Marshall, *French Colonial Myth*, 144–46; Lewis, "The mrp," 276–314. On parliamentary politics and political parties under the Fourth Republic, see Pickles, *France*, and Hoffmann, "Paradoxes," 90–98. 51 Marshall, *French Colonial Myth*, 218–27; Morgenthau, *Political Parties*, 42–43; Chafer, *End of Empire*, 64–65.
- 52 According to Marshall, the voting public was less opposed to the plan for the French Union than to the idea of a Communist-led government. Marshall, *French Colonial Myth*, 150. The majority of the overseas population who were not citizens but supported the April constitution were excluded from the referendum. Marshall, *French Colonial Myth*, 170–72. 53 Lewis, "The mrp," 276–314. 54 Marshall, *French Colonial Myth*, 149–52, 172–79, 189–207; Morgenthau, *Political Parties*, 44–48.

- 55 These included proposals by the États-généraux de colonisation, the Gaullist Rassemblement des gauches republicains (rgr) coalition, and the mrp. Marshall, *French Colonial Myth*, 172–79, 245–56; Morgenthau, *Political Parties*, 44–48. 56 Morgenthau, *Political Parties*, 93–108, 301–8. See accounts by Guèye, *Étapes et perspectives*; Sissoko, *Coups de sagaie*; and Atlan, “Senghor député.” 57 Quoted in Marshall, *French Colonial Myth*, 229. 58 Marshall, *French Colonial Myth*, 229–30. Morgenthau argues that the iom deputies did not form a coherent political party with clear constituencies in their home countries. Morgenthau, *Political Parties*, 83–86, 306–7. Many overseas deputies, including Senghor, were criticized in Africa for collaborating with the colonial government. Vaillaint, *Black, French, and African*, 197.
- 59 Marshall, *French Colonial Myth*, 274, 276–78. Edouard Herriot, of the Gaullist rpr group, warned the assembly that “France would become the colony of its former colonies.” Cited in Marshall, *French Colonial Myth*, 253.
- 60 Senghor, Assemblée nationale constituante, 18 septembre 1946, *jorf*, no. 94 (Sept. 19, 1946), 3791.
- 61 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3792. 62 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3791.
- 63 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3790. Senghor invoked as his “spiritual ancestor” Jean-François Merlet, the pro-abolitionist legislator who on August 18, 1792, argued that a representative government in which all citizens share sovereignty must include colonial deputies in the National Assembly. Senghor, Assemblée nationale constituante, 3791.
- 64 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3791. 65 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3791.
- 66 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3792, 3791. 67 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3792. 68 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3792. 69 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3792. 70 Senghor, Assemblée nationale constituante, 3791.
- 71 This debate over the form that the French Union would assume included interventions by overseas deputies Ferhat Abbas (Algeria), SourouMigan Ipithy (Dahomey), Aimé Césaire (Martinique), Yacine Diallo (Guinée), Lamine Guèye (Senegal), Gaston Monnerville (Guyane), Raset Ravoahangy (Madagascar), Lambert Saravane (Pondicherry, India), Léopold Senghor (Senegal), Fily-Dabo Sissoko (Soudan), Jean-Félix Tchicaya (Congo). Senghor, Assemblée nationale constituante, 3785–892. On the African deputies, see Guillemin, “Les Élus,” 861–77. On these legislative deliberations, see Cooper, *Citizenship*.
- 72 Césaire, Assemblée nationale constituante, 18 septembre 1946, *jorf*, no. 94 (Sept. 19, 1946), 3795.
- 73 Césaire, Assemblée nationale constituante, 3795. 74 Césaire, Assemblée nationale constituante, 3795. 75 Césaire, Assemblée nationale constituante, 3795. 76 Césaire, Assemblée nationale constituante, 3797. 77 Césaire, Assemblée nationale constituante, 3797.

78 Césaire, Assemblée nationale constituante, 3797. 79 Césaire, Assemblée nationale constituante, 3797.

80 Marshall interprets that October vote as a rejection of de Gaulle (*French Colonial Myth*, 151). On these deliberations, see Morgenthau, *Political Parties*, 41–54, and Lewis, “The mrp.” Contemporary accounts include Devèze, *La France d’OutreMer*; Guèye, *Étapes et perspectives*; and Sissoko, *Coups de sagaie*. For de Gaulle’s public addresses concerning the Fourth Republic, see de Gaulle, *Discours et messages*, 5–37.

81 Other currents of metropolitan public opinion supported a more progressive type of federal French Union. See, e.g., Delavignette, “L’Union française,” 214–36; Durand et al., *L’Union française*; Alduy, *L’Union française*.

82 See also Crowder, “Independence as a Goal,” 287. 83 Constitution du 27 octobre 1946.

84 Constitution du 27 octobre 1946. 85 Morgenthau, *Political Parties*, 50–53. On the political and legal structure of the French Union, see Deschamps, *L’Union française*.

86 Constitution du 27 octobre 1946.

87 Here the text was consistent with the Loi Lamine Guèye, passed on May 7, 1946, which declared all inhabitants of the overseas territories to be “citizens on the same basis as French nationals of the metropole” while allowing that future laws would specify how their citizenship rights could be exercised. Marshall, *French Colonial Myth*, 222. On this law, see Crowder, “Independence as a Goal,” 287, and Cooper, *Decolonization*, 302–17.

88 For metropolitan discussions of the contradictions of colonial citizenship under the Fourth Republic, see Deschamps, *L’Union française*; Lampué, *L’Union française*; Lampué, *La citoyenneté*; Godineau, *L’Union française*; and Borella, *L’Évolution politique*. For more recent discussions of the October constitution, see Marshall, *French Colonial Myth*, 295–30; Morgenthau, *Political Parties*, 41–54; Coquery-Vidrovitch, “Nationalité et citoyenneté,” 296–304; and Cooper, *Citizenship*. Morgenthau notes that African deputies were marginalized within the National Assembly, colonial questions were rarely addressed there, and most legislators did not attend the sessions in which they were.

89 These included the Territorial Assemblies law of February 6, 1952, the new Code du Travail passed on December 15, 1952, and the second Lamine Guèye law, equalizing earnings for overseas civil service workers. Morgenthau, *Political Parties*, 54–61; Cooper, *Decolonization*, 182–201, 277–322; Cooper, *Africa since 1940*, 40–49; Chafer, *End of Empire*, 56–67. Forced labor was prohibited, trade unions legalized, and wages and benefits for African civil servants were made equivalent to their metropolitan counterparts. Development assistance began to be channeled through fides. The *indigénat* legal code was abolished, rights of assembly and association were granted, and African representation on local assemblies was increased. 90 Morgenthau, *Political Parties*, 54–61. 91 Senghor, “Les négro-africains,” 205–8. 92 Senghor, “Les négro-africains,” 208. 93 Senghor, “Les négro-africains,” 208.

- 94 Morgenthau, *Political Parties*, 145–53. Morgenthau describes the troubling alliance in the National Assembly of the bds with the mrp, the very party that had opposed the more progressive constitution. See also Vaillant, *Black, French, and African*, 235–41.
- 95 Echenberg, " 'Morts pour la France,' " 3775–80; Cooper, " 'Our Strike,' " 81–118; Dewitte, "La cgt," 3–32.
- 96 Senghor, "Rapport sur la méthode, 1949," 53. 97 Senghor, "Rapport sur la méthode, 1949," 52.
- 98 Senghor, "Rapport sur la méthode, 1949," 52–53. 99 Senghor, "Rapport sur la méthode, 1949," 53. 100 Senghor, Assemblée nationale, 30 juin 1950, *jorf, Débats parlementaires, Assemblée Nationale*, no. 79, July 1, 1950, 5309.
- 101 Senghor, Assemblée nationale, 30 juin 1950, 5310.
- 102 Senghor, Assemblée nationale, 30 juin 1950, 5310. Senghor reminded the assembly that "the French economy, whether by law or in fact, is not limited only to the metropole, or even to the Republic."
- 103 Senghor, Assemblée nationale, 30 juin 1950, 5310.
- 104 See Senghor, Assemblée consultative du Conseil de l'Europe, 25 septembre 1952, reprinted in *Liberté 2*: 95–100.
- 105 Senghor, Assemblée nationale, 20 octobre 1953, *jorf*, no. 71, 4399. 106 Senghor, Assemblée nationale, 27 novembre 1950, *jorf*, no. 122, November 28, 1950, 8181–83. Senghor also maintained that because France signed the UN charter and the Universal Declaration of Human Rights, international law compelled it to protect overseas workers' rights. For his thoughts on the Code du travail in French West Africa, see Senghor, Assemblée nationale, 7 avril 1951, *jorf*, no. 50, 2909. See also Cooper, *Decolonization*, 182–201, 277–322. 107 See Senghor Assemblée consultative, 95–100.
- 108 Senghor, Assemblée nationale, 20 octobre 1953, 4401. 109 Senghor, Assemblée nationale, 18 novembre 1953, 5250.
- 110 Senghor maintained that because the constitution defined the Republic as "indivisible" and "democratic" and because it identified the overseas territories as "members of the Republic," to exclude these territories from any future European accord would be illegal. Senghor, Assemblée nationale, 18 novembre 1953, 5249. 111 Senghor, Assemblée nationale, 18 novembre 1953, 5249.
- 112 Senghor, Assemblée nationale, 18 novembre 1953, 5250. 113 Senghor, Assemblée nationale, 18 novembre 1953, 5250.
- 114 Senghor, "Rapport sur la méthode, 1953," 104–5. He referred to the fact that since 1946 Chandernagor had been "ceded" to India and Tonkin to Vietnam. On Indochina's movement from colony to the autonomous status of an "associated state" in 1946, see Devillers, "Indochine, Indonésie"; Shipway, "British Perceptions"; and Marr, *Vietnam 1945*. Senghor also criticizes the contradictory character of the constitution in "Pour une solution fédéraliste," 161, 164.
- 115 Senghor, "L'Avenir," 419–20. 116 Senghor, "L'Avenir," 420–22. 117 Senghor, "L'Avenir," 422.

118 In 1955 Tunisia and Morocco became autonomous states within the French Union and politically independent in 1956. See Catroux, "France, Tunisia and Morocco," 282–94; Balafrej, "Morocco Plans," 483–89; Julien, "Morocco," 199–211; Mitchell, "Development of Nationalism," 427–34; Moore, *Tunisia since Independence*, 71–131; Perkins, *History of Modern Tunisia*, 105–56; Pennell, *Morocco since 1830*, 268–96. 119 Senghor, "L'Avenir," 423.

120 Senghor, "Union française et fédéralisme," 197. 121 Senghor, "Union française et fédéralisme," 204.

122 Senghor, "Rapport sur la méthode, 1953," 105; "Union française et fédéralisme," 203–9. Senghor insisted that a new constitution have language defining the republic as federal rather than indivisible (Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 159). 123 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 159.

124 Senghor, "L'Avenir," 424. He proposed creating one federation comprising Senegal, Mauritania, Soudan, and Guinée, with its capital in Dakar, and another comprising Côte d'Ivoire, Haute-Volta, Niger, and Dahomey, with its capital in Abidjan. 125 Senghor, "L'Avenir," 423.

126 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 159. Senghor's federation would have thus differed from the British Commonwealth model, essentially an economic confederation of independent states.

127 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 167. 128 Senghor, "Union française et fédéralisme," 205. 129 Senghor, "Union française et fédéralisme," 206.

130 Senghor, "Union française et fédéralisme," 206–7. Senghor explains that according to the terms of federation, the metropole would have to subsidize overseas social benefits such as family allocations and public education.

131 Senghor, "L'Avenir," 425. 132 Senghor, "L'Avenir," 425. 133 Senghor, "L'Avenir," 425. 134 Senghor, "L'Avenir," 426. 135 Morgenthau, *Politics Parties*, 61–71. On the resistance of the colonial administration to citizenship provisions for overseas people, see Coquery-Vidrovitch, "Nationalité et citoyenneté," 296–304.

136 Benot, *Les parlementaires Africains*, 155–59. 137 Morgenthau, *Politics Parties*, 44–48; Tyre, "From Algérie Française," 276–96.

For metropolitan discussions of federalism that raised questions about the French Union, see Labouret, *Colonisation, colonialisme, décolonisation*; Jacquemin, *États-Unis de France*; Rossillion, *Le régime législatif*; Mus, *Le Destin de l'Union française*; Grenier, *L'Union française*; Fabre, "L'Union française"; Lavergne, *Problèmes africaines*; Borella, *L'Évolution politique*. See also the issue devoted to federalism of *Union française et parlement*, 7, no. 64 (July 1955), and the articles from this period in *La Nouvelle Revue française d'outre-mer*. For examples of the broader academic discourse on federalism from the fifties, see Walton, "Fate of Neo-Federalism," 366–90; Macmahon, *Federalism*; Neumann, "Federalism and Freedom"; Berger et al., *Le fédéralisme*; Brugmans and Duclos, *Le fédéralisme contemporaine*.

- 138 Morgenthau, *Political Parties*, 66–74. She adds that this gesture toward African self-rule was criticized as violating the legal order of the Fourth Republic by dividing state sovereignty.
- 139 Atlan, "Senghor député." 140 See Morgenthau, *Political Parties*, 88–119, 301–29.
- 141 Senghor, "Union française et fédéralisme," 199. Cf. Shepard, *Invention of Decolonization*, 82–100. Whereas Shepard questions how decolonization as such was made to appear inevitable, I question the naturalized association between decolonization and national liberation.
- 142 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 159–61. 143 Senghor, "Union française et fédéralisme," 208. 144 Senghor, "Union française et fédéralisme," 203. 145 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 161. 146 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 169.
- 147 Senghor, "Union française et fédéralisme," 199. 148 Senghor, "Union française et fédéralisme," 202.
- 149 Senghor, "L'Eurafrrique, unité économique de l'avenir," *Liberté* 2, 93. 150 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 161.
- 151 Senghor, "Union française et fédéralisme," 202.
- 152 Senghor, "Pour une solution fédéraliste," 161. He compares France, along with Egypt, India, and ancient Greece, to "a grafted tree." 153 Senghor, "Union française et fédéralisme," 202–3. 154 Senghor, "Union française et fédéralisme," 203. 155 Senghor, "Union française et fédéralisme," 203.
- 156 Senghor, "Union française et fédéralisme," 202. 157 Senghor, "Union française et fédéralisme," 202. 158 Senghor, "Union française et fédéralisme," 203. 159 See Senghor, *Liberté* 3, and *Liberté* 5.
- 160 Senghor, "Union française et fédéralisme," 203. 161 See Schuman, "Declaration of 9 May 1950."
- 162 For an imperial version of Eurafrrique as a realpolitik attempt to prevent African secession and preserve French international stature with respect to the US and the USSR, see Nord, *L'Eurafrrique*. For a history of the concept, see Liniger-Goumaz, *L'Eurafrrique*. Eurafrrique as a program for cultural symbiosis and postnational federation persisted into the 1970s. See the first publication of the Fraternité Eurafrrique, *Vers une nouvelle nation de l'être*. For historical discussions of the early debates around Eurafrrique and the European Economic Community, see Gosnell, "France, Empire, Europe," 203–12, and Sicking, "Colonial Echo," 207–28.
- 163 Although the position of Senghor and the iom was not purely instrumental, they allied on Eurafrrique with their "realist" colleagues in the mrp, rpf, and Radical parties. Senghor participated in debates about a European community not only as a deputy in the National Assembly but as a French delegate to the European Consultative Assembly. See the recollections by Senghor's colleague Émile-Derlin Zinsou, then a senator, vice president of the Assembly of the French Union, and secretary general of the iom group. Zinsou, "Il aura honoré," 68–69.

164 Senghor, Assemblée nationale, 30 juin 1950, reprinted in *Liberté 2*: 79. Senghor thus anticipated more recent arguments that French decolonization was motivated by a deliberate economic turn toward the European market and away from Africa; see Marseille, *Empire colonial*, and Cooper, *Decolonization*.

165 Sutton, *France and the Construction of Europe*, 52–62. 166 Senghor, Assemblée nationale, 17 janvier 1952, *jorf*, no. 2, January 18, 1952, 260. Seng-

hor also suggested that Eurafrique would counterbalance the "Eurasian" Soviet bloc. 167 Senghor, Assemblée nationale, 17 janvier 1952, 260.

168 Senghor, Assemblée nationale, 17 janvier 1952, 160. 169 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 148.

170 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 148.

171 Diagne rightly argues that for Senghor "art is knowledge" and treats "African art as a philosophy in search of its expression." Diagne, "Bergson in the Colony," 131, 130, and *Léopold Sédar Senghor*.

172 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 149. 173 Senghor,

"L'Afrique et l'Europe," 150. 174 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 150–51. 175 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 154.

176 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 154. Emphasis added. 177 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 155.

178 Senghor elaborated this distinction at the First International Congress of Black

Writers and Artists in Paris in 1956: "Traditionally the Nègre is not devoid of reason as I am often accused of saying. But his reason is not discursive; it is synthetic. It is not antagonistic; it is sympathetic. It is another modality of knowledge" that transcends the opposition between subject and object. Senghor, "L'esprit de la civilisation," 52, 64.

179 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 155. 180

Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 157. 181 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 157.

182 He began his talk at the First International Congress by asserting that "world

Civilization . . . will be the work of all or it will be nothing . . . each people, each race, each continent cultivates, with a particular direction, certain human virtues, in which resides precisely its originality."

Senghor, "L'esprit de la civilisation," 51, 65. 183 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 148.

184 Senghor, "La décolonisation," 217. 185 Senghor,

"La décolonisation," 216. 186 Senghor, "La décolonisation," 217–18. 187 Senghor, "La décolonisation," 217. 188 Senghor, "La décolonisation," 217. 189 Senghor, "La décolonisation," 216. 190 Senghor, "La décolonisation," 218. 191 Senghor, "La décolonisation," 217.

192 Senghor, "La décolonisation," 218, 219. 193

Senghor, "La décolonisation," 221.

194 Senghor, Assemblée nationale, 13 mai 1958, *jorf*, no. 46, May 14, 1958, 2266.

195 Senghor, Assemblée nationale, 13 mai 1958, 2266.

196 Marx writes about how cooperative labor within large-scale industry and the increasing centralization of capital created the conditions for elevated forms of socialized labor and social property. Marx, *Capital*, 929. He develops this thinking in 443–54, 476–77, 480–82, 486–91, 508, 530–32, 617–19, 635–39. Elsewhere he writes, “It is generally the fate of completely new historical creations to be mistaken for the counterpart of older and even defunct forms of social life, to which they may bear a certain likeness.” *The Civil War in France*, 59. Cf. Benjamin’s similar insight about “the world to come” in which “everything will be the same as here—only a little bit different.” Benjamin, “In the Sun,” 664.

197 Bloch, *Philosophy of the Future*, 91–92, and Harvey, *Spaces of Hope*, 182–98. See also

Bloch and Adorno, “Something’s Missing.” 198 Marx,

“To Make the World Philosophical,” 9.

199 Would all organs and agents of colonial administration be abolished? Would the metropole stand for the federation as a whole? Would local autonomy function to exclude Africans from French national politics and effectively restrict their citizenship rights to the overseas territories?

200 Senghor’s thinking resembles Proudhon’s insofar as both insist on free consent as a condition of any federation and that a federation by definition must be republican. Senghor, like Proudhon, was concerned with political decentralization and regional autonomy; he insisted on local self-government and *autogestion*; he challenged the Jacobin tradition of unitary republicanism; he sought to relate political federalism to economic associationism through agricultural cooperatives of autonomous peasant producers. See Proudhon, *Du principe fédératif*. Senghorian federalism also resonated with a tradition of French legal sociology that joined *solidarisme*

and federalism, including Léon Duguit, Louis Le Fur, and Georges Scelle. See Koskeniemi, *Gentle Civilizer*, 327–37. See also Kant, “Perpetual Peace”; Rossiter, ed., *Federalist Papers*; Kymlicka, “Federalism, Nationalism, and Multiculturalism.” 201 E.g., Senghor voted to fund the Algerian war despite his stated opposition to it.

He followed the Socialist Party directive not to attend the crucial 1947 Bamako Congress, in which the rda was formed. He failed to take a public stand during the 1947 Dakar railway strike.

202 Cf. Amin, *Re-Reading the Postwar Period*; Habermas, “Post-national Constellation”;

Balibar, *We the People of Europe?*; Rosanvallon, *Democracy Past and Future*; Cheah, *Inhuman Conditions*. For left critiques of federalism, see Laski, “Obsolescence of Federalism”; Neumann, “Federalism and Freedom”; Strachey, *Federalism or Socialism?*

203 Camus, “Algeria 1958,” 143–53; LeSeuer, *Uncivil War*, 55–74; Connelly, *Diplomatic Revolution*, 215–48; Shepard, *Invention of Decolonization*, 50–51, 234–35; Tyre, “From Algérie Française,” 276–96.

Chapter 7. Antillean Autonomy and the Legacy of Louverture

1 Rice-Maximin, *Accommodation and Resistance*; Wall, “French Communists,” 521–

43. On the pcf belief that the Algerian people did not constitute a proper nation, see Shepard, *Invention of Decolonization*, 79–81.

- 2 Maurice Thorez, Secretary General of the pcf, famously affirmed that colonial peoples' right to self-determination did not entail an obligation to divorce. Pervillé, "La révolution algérienne," 55–66; Wall, "French Communists," 521–43.
- 3 Césaire, "Lamort des colonies," 1366. Also published as Césaire, "Les Temps du régime colonial." Other speakers included Jean Amrouche, Alioune Diop, Daniel Guérin, Michel Leiris, AndréMandouze, MoulayMerbah, Jean Rous, and Jean-Paul Sartre. For a discussion of the committee and event, see LeSueur, *Uncivil War*, 36–54. 4 Césaire, "La mort des colonies," 1368, 1369.
- 5 Césaire, "La mort des colonies," 1369–70.
- 6 Established in 1947, *Présence Africaine* explored many of the ideas first formulated by the Negritude cohort in the 1930s. SeeMudimbe, *Surreptitious Speech*, and JulesRosette, *Black Paris*, 34–78.
- 7 Other notable presenters included Jacques Rabemananjara, Paul Hazoumé, Amadou Hampaté Ba, Franz Fanon, Louis T. Achille, Jacques Stéphen Alexis, Jean Price-Mars, G. Lamming, Cheikh Anta Diop, and RichardWright.
- 8 Diop, "Discours d'ouverture," 12–13. This talk echoed many of the concerns of the programmatic essay he published in the inaugural issue of *Présence Africaine* a decade earlier. Alioune Diop, "Niam n'goura."
- 9 Diop, "Discours d'ouverture," 14–15, 17. 10 Diop, "Discours d'ouverture," 15. 11 Diop, "Discours d'ouverture," 14.
- 12 Césaire, "Culture et colonisation," 195–96. This essay should be read alongside similar interventions that also anticipated by decades the postcolonial critique of imperial knowledge, including Leiris, "L'ethnographie," 357–74, Balandier, "La situation coloniale," 44–79, Fanon, "Racisme et culture." It should also be read in relation to contemporary discussions of race sponsored by unesco. "Statement on Race, Paris, July 1950" and "Statement on the Nature of Race and Race Differences, Paris, June 1951," collected in *Four Statements on the Race Question*; also, *Race Question*; *Race Concept*; *Race Question in Modern Science*, which includes reprints of pamphlets published in the unesco series of the same title, including Lévi-Strauss, "Race et histoire"; Leiris, "Race et culture"; and Klineberg, "Race and Society." See also Leiris, *Race et civilisation*, and *Contacts de civilisations*.
- 13 Césaire, "Culture et colonisation," 196–97. 14 Césaire, "Culture et colonisation," 198, 199. 15 Césaire, "Culture et colonisation," 200. 16 Césaire, "Culture et colonisation," 202. 17 Césaire, "Culture et colonisation," 202.
- 18 Césaire, "Culture et colonisation," 202, 203. 19 Césaire, "Culture et colonisation," 204. 20 Césaire, "Culture et colonisation," 205. 21 Césaire, "Culture et colonisation," 205.
- 22 This perspective may help us understand Césaire's insistence on the structural resemblance between the predicament of colonized peoples and that of black Americans. His point was not that blacks were as foreign to the United States as Africans were to France but that black citizens of imperial France were as thoroughly

French as their US black counterparts were clearly American. This issue generated heated exchanges following Césaire's presentation. Mercer Cook and John Davis, Americans, and Louis Achille, from Martinique, challenged Césaire's contention that black Americans inhabited a colonial situation. Senghor supported Césaire on this point but disagreed with his claim that colonialism made true cultural *métissage* impossible. Césaire, "Culture et colonisation," 215–16. 23 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 166. 24 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 167–69. 25 Quoted in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 63. 26 Quoted in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 62. 27 Quoted in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 62. 28 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 169–70. On the events surrounding Césaire's res-

ignation, including his 1953 trip to Moscow for Stalin's funeral, see Hale and Véron, "Aimé Césaire's Break," 47–55.

29 On Césaire's dispute with fellow communist intellectuals Louis Aragon and René

Depestre over cp orthodoxy concerning "revolutionary" poetic forms and properly national poetry, which played out in the pages of *Présence Africaine*, see Arnold, *Modernism and Negritude*, 180–84, Césaire, "Sur la poésie nationale," Depestre, "Réponse à Aimé Césaire," 39–41, 42–62, and Césaire, "Réponse à Depestre." The latter is a poem that was published in revised forms as "Le verberonner. À René Depestre, poète haïtien." *La Poésie*, 481–83. It is a rich source for thinking with Césaire about the (nonnecessary) relationship between a given poetic form and radical politics. 30 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 14. According to Nicolas, Césaire wrote his letter of resignation on October 24, 1956, and it was published the following day in the Parisian weekly *France-Observateur*. Thorez wrote a reply to Césaire (October 25) in which he wondered why Césaire never communicated with him about his disaffection with the pcfr. His colleagues in the Communist Federation of Martinique adopted a resolution on October 29 that expressed regret for Césaire's resignation and disagreement with his arguments against the party. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 169–72; Fonkoua, *Aimé Césaire*, 236–44. 31 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 12. 32 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 13. 33 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 14. 34 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 16. 35 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 15. 36 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 15. 37 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 16. 38 Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, 9.

39 For rare and valuable attempts to grapple directly with Césaire's radical universal-

ism, see Nesbitt, "Incandescent I," and Constant, "Aimé Césaire et la politique." 40 On 1956 as a pivotal year for Césaire's political thought, see Daniel, "Aimé Césaire,"

27–28; Hale and Véron, "Aimé Césaire's Break"; and Edwards, "Introduction," 115–25. 41 Guérin was a libertarian communist who became a militant anticolonial anarchist.

He served with Césaire on the Comité d'Action des Intellectuels contre la Guerre. His book, which attributed deplorable Antillean social conditions to the neocolonial

arrangements created by departmentalization, concluded by proposing a panCaribbean federation. For an overview of his politics, see Berry, " 'Un Contradictoire permanent.' "

42 Césaire, Introduction, 9. 43

Césaire, Introduction, 10. 44

Césaire, Introduction, 10. 45

Césaire, Introduction, 10. 46

Césaire, Introduction, 10. 47

Césaire, Introduction, 10. 48

Césaire, Introduction, 11. 49

Césaire, Introduction, 11. 50

Césaire, Introduction, 12. 51

Césaire, Introduction, 13.

52 Césaire, Introduction, 14. By insisting on the specificity of a hybrid Antillean history, language, and culture, Césaire anticipated the positions later developed, supposedly in contrast to his African-oriented negritude, by Edouard Glissant as *antillanité* and then Patrick Chamoiseau and Raphaël Confiant as *créolité*.

53 On Césaire's public dispute with the pcf and his Martinican communist colleagues, including summaries of Césaire's anti-Stalinist speech of November 22, 1956, at the Maison du Sport, see Hale and Véron, "Aimé Césaire's Break," 47–55, and Fonkoua, *Aimé Césaire*, 263–84. In a public pamphlet (November 4) Césaire declared, "It is true that I left the French Communist Party, but I remain no less aligned with the Martinican people and communists" Quoted in Fonkoua, *Aimé Césaire*, 278.

54 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 169–75. 55 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 176; Darsières, *Des origines*, 187–96.

56 Césaire served not only as deputy to the National Assembly but mayor of Fort-de-France, president of the Conseil Régional de la Martinique, and conseiller général de Fort-de-France.

57 See Miles, "Mitterrand in the Caribbean," 63–79; Miles, *Elections and Ethnicity*; Constant, *La retraite aux flambeaux*; Burton, *Assimilation or Independence*.

58 Césaire, "Pour la transformation," 478. 59

Césaire, "Pour la transformation," 478. 60 Césaire, "Pour la transformation," 478.

61 Césaire, "Pour la transformation," 479, 480. 62 Césaire, "Pour la transformation," 483–84. 63 Césaire, "Pour la transformation," 482. 64 Césaire, "Pour la transformation," 482. 65 Césaire, "Pour la transformation," 483. 66 Césaire, "Pour la transformation," 484. 67 Césaire, "Pour la transformation," 487. 68 Césaire, "Pour la transformation," 487.

69 Césaire, "Pour la transformation," 487. Césaire here refers to the USA and the USSR and quotes Charles Durand, who coedited a volume of essays on federalism in 1956 along with Gaston Berger, the phenomenologist who influenced Senghor's political thinking in the late 1950s (Berger et al., *Le fédéralisme*).

- 70 Césaire, "Pour la transformation," 487. 71 Césaire, "Pour la transformation," 491. 72 Césaire, "Pour la transformation," 491. 73 Césaire, "Pour la transformation," 491. 74 Césaire, "Pour la transformation," 492.
- 75 Césaire, "Pour la transformation," 491–92. Here he refers to Senghor, Félix Houphouët-Boigny, Pierre Mendès France, François Mitterrand, and René Pleven. 76 Césaire, "Pour la transformation," 492.
- 77 On the escalation of the war in 1956/57, see Stora, *Algeria 1830–2000*, 43–68. 78 The evolution of the Algerian war into a civil conflict repeated uncannily the Franco-French divisions during the Vichy period. Similarly, this constitutional crisis reprised the consequences of the 1939 act through which the National Assembly of the Third Republic divested itself of its constituted sovereignty and delivered state power to Pétain.
- 79 On the unconstitutional and antirepublican character of de Gaulle's emergency rule, see Shepard, *Invention of Decolonization*, 248–68. 80 Durand, "État unitaire."
- 81 Sylvestre, "Vers une République fédérale"; Césaire, "L'heure du choix"; "Les opiomanes du mensonge"; "De la constitution"; and "Une occasion manquée." 82 Aliker, "C'est le moment."
- 83 Césaire, "L'heure du choix." 84 Césaire, "Relire Schoelcher," 1.
- 85 Césaire, "Les opiomanes du mensonge." 86 Césaire, "De la constitution."
- 87 Césaire, "Une occasion manquée." 88 Césaire, "Une occasion manquée."
- 89 Césaire, "Une occasion manquée." Césaire was equally concerned about article 72, which risked re-creating the gubernatorial rule of the colonial epoch. 90 Césaire, "Imaginer ou mourir," 1.
- 91 Darsières, *Des origines*, 197. 92 Darsières, *Des origines*, 198. 93 "Un meeting historique." 94 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 178–79, and Fonkoua, *Aimé Césaire*, 306–11.
- 95 Rimbaud, "Farewell," 242–43. "Sometimes in the sky I see endless sandy shores covered with white rejoicing nations . . . I was the creator of every feast, every triumph, every drama. I tried to invent new flowers, new planets, new flesh, new languages. I thought I had acquired supernatural powers. Ha! I have to bury my imagination and my memories! What an end to a splendid career as an artist and storyteller! / ! I called myself a magician . . . I am sent back to the soil to seek some obligation, to wrap gnarled reality in my arms! [. . .] True, the new era is nothing if not harsh. [. . .] Never mind hymns of thanksgiving: hold on to a step once taken. [. . .] And at dawn, armed with glowing patience, we will enter the cities of glory." 96 Césaire, "Tenir le pas gagné," 1.
- 97 Darsières, *Des origines*, 198–201. 98 Constitution, Oct. 4 1958.

99 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 68.

100 Campaign flyer, reprinted in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 69. 101 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 69–70.

102 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 179. 103 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 180–92, and Placide, *Les émeutes de décembre*

1959.

104 Césaire, "L'Homme de culture," 116. 105

Césaire, "L'Homme de culture," 117. 106 Césaire,

"L'Homme de culture," 119. 107 Césaire, "L'Homme

de culture," 119. 108 Césaire, "L'Homme de

culture," 121. 109 Césaire, "L'Homme de culture,"

121. 110 Césaire, "L'Homme de culture," 121. 111

Césaire, "L'Homme de culture," 121. 112 Césaire,

"L'Homme de culture," 121.

113 Césaire, "L'Homme de culture," 121–22. 114

Césaire, "L'Homme de culture," 121–22. 115 Césaire,

"L'Homme de culture," 122.

116 On Louis Delgrès and abolition in Guadeloupe, see Dubois, *Colony of Citizens*.

On the memory of Delgrès, see Dubois, "Haunting Delgrès," and Nesbitt, *Voicing Memory*, 49–75. For a synoptic history of the Haitian Revolution, see Dubois,

Avengers of the New World.

117 Césaire, "Memorial for Louis Delgrès," 330 (I have modified this translation in places). 118 Césaire,

"Memorial for Louis Delgrès," 333.

119 Césaire, "Memorial for Louis Delgrès," 332. 120 "Parage," *Oxford English*

Dictionary Online, www.oed.com. 121 Césaire, "Memorial for Louis Delgrès,"

335.

122 Senghor frequently employed the trope of "grafting" in his criticism and poetry

about politics and culture under imperial conditions. 123 Césaire,

"Memorial for Louis Delgrès," 337. 124 Césaire, "Memorial for Louis

Delgrès," 335. 125 Césaire, "Memorial for Louis Delgrès," 337. 126

Césaire, *Et les chiens*.

127 Césaire, "Relire Schoelcher," 1. 128

Césaire, "Relire Schoelcher," 1. 129 Césaire,

"Relire Schoelcher," 1.

130 On "colonial democracy" in Martinique under the Third Republic, see Constant,

La retraite aux flambeaux, 27–66. 131 See

Schoelcher, *Colonies étrangères*.

132 Schoelcher, *Conférence sur Toussaint Louverture*. Following the talk, Ernest

Legouvé, one of the organizers, presented a celebratory summary of Schoelcher's role in the 1848

abolition of slavery, concluding with the proposal that he now be called "Schoelcher Louverture" (51).

133 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*.

134 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 297.

135 Toumson and Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 95–97. 136 Césaire, *Nègre je suis*, 56.

137 Alex Gil has discovered an existing copy of this lost play which he analyzes in Gil, "La découverte de l'Ur-texte," 145–56

138 Quoted in Véron, "Césaire at the Crossroads," 437, 441. 139 Césaire, *Toussaint Louverture*.

140 James, *Black Jacobins*, 190–240; Dubois, *Avengers of the NewWorld*, 194–242. 141 On Toussaint's modern state apparatus, see James, *Black Jacobins*, 241–63. On his strict labor regulations, see Dubois, *Avengers of the NewWorld*, 239–40.

142 Titre Premier, Article 6, Constitution du 5 Fructidor an iii (22 août 1795), www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions/constitution-de-1795-an3.asp. 143 Article 91, Constitution du 22 Frimaire an viii (13 décembre 1799), www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions/constitution-de-1-an-8.asp. 144 No ex-slaves were included in the assembly. See James, *Black Jacobins*, 262, and Dubois, *Avengers of the NewWorld*, 242.

145 Dubois, *Avengers of the NewWorld*, 240–42. 146 Quoted in Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 299. 147 Quoted in Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 300. 148 "Haitian Constitution of 1801," 46.

149 "Haitian Constitution of 1801," 46–47. 150 "Haitian Constitution of 1801," 49. 151 "Haitian Constitution of 1801," 51.

152 "Haitian Constitution of 1801," 47, 59. 153 "Haitian Constitution of 1801," 48. 154 "Haitian Constitution of 1801," 60. 155 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 293. 156 "Haitian Constitution of 1801," 46. 157 "Haitian Constitution of 1801," 46.

158 "Haitian Constitution of 1801," 60–61. 159 Schoelcher, *La vie de Toussaint Louverture*, 299. 160 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 300. 161 Césaire, *Toussaint Louverture*, 282. 162 Quoted in Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 303–4.

163 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 317. 164 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 317–18. 165 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 317.

166 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 317. 167 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, 301. 168 Quoted in James, *Black Jacobins*, 280–81.

169 On Toussaint as a "hero of correspondence," see Jenson, "Toussaint Louverture," 45–80.

170 Dubois, *Avengers of the NewWorld*, 253–61. 171 Quoted in Césaire, *Toussaint Louverture*, 295.

172 Césaire, *Toussaint Louverture*, 325–31; James, *Black Jacobins*, 324–29. 173 James, *Black Jacobins*, 213.

174 James, *Black Jacobins*, 291. On James's view of Toussaint as a tragic figure, see Scott, *Conscripts of Modernity*, 132–78. 175 James, *Black Jacobins*, 291. 176 James, *Black Jacobins*, 282–92, 310. 177 James, *Black Jacobins*, 291, 290. 178 James, *Black Jacobins*, 321. 179 James, *Black Jacobins*, 325. 180 Césaire, *Toussaint Louverture*, 305. 181 James, *Black Jacobins*, 313. 182 James, *Black Jacobins*, 345. 183 James, *Black Jacobins*, 250.

184 This reading of Louverture's politics is based in part on his own writings, which are generously excerpted in Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*; Césaire, *Toussaint Louverture*; and Tyson, *Toussaint L'Ouverture*. It is also indebted to James, *Black Jacobins*; Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*; Fick, *Making of Haiti*; Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*; and Dubois, *Avengers of the New World*.

185 Scholars have generally been more concerned with explaining Louverture's despotism than with examining the particular political vision expressed in his constitutional act. The latter has typically been understood as a de facto declaration of independence, an attempt to buy time until such a declaration could be made, or a missed opportunity to do so properly. For notable exceptions, see Moïse, *Le projet national*; Dubois, *Avengers of the New World*, and Dubois, "Louverture," which argues persuasively that Louverture chose not to declare independence. On Toussaint's insistence that the people of Saint-Domingue retain French nationality, see Gaffield, "Complexities of Imagining Haiti," 81–103. On Toussaint's commitment to postracial universalism, see Nesbitt, *Universal Emancipation*.

186 See Dubois, *Avengers of the New World*, 251–79. 187 Dubois, *Avengers of the New World*, 251–301.

188 Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*; Dubois, *Avengers of the New World*.

189 Césaire, *Toussaint Louverture*, 279, 283.

190 This proliferation of discourse must be recalled as a counterpoint to Michel Rolph Trouillot's influential argument about the later unthinkability of the Haitian Revolution in *Silencing the Past*. See Forsdick, "Situating Haiti," 17–34.

191 Such anxious warnings of Antillean revolutions that would come unless slavery were abolished extend back to prerevolutionary Saint-Domingue in the writings of Louis Sebastian Mercier and the Abbé Raynal. See Dubois, *Avengers of the New World*, 57–59. Césaire was also evoking a tradition of successive uprisings, unrest, and strikes in Martinique extending from the 1820s to the 1960s. See Adélaïde Merlande, *Les origines*.

192 For other interpretations of how Césaire reflected on his own situation by writing about Toussaint, see Hurley, "Is he, am I, a hero?" 113–33, and Walsh, "Césaire reads Toussaint Louverture," 110–24.

193 Césaire made similar points about the lifelong struggles and repeated setbacks of Grégoire and Schoelcher. See Césaire, "Discours d'inauguration." 194 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 74.

195 Reprinted in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 74. 196 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 75. 197 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 75. 198 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 76. 199 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 76. 200 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 76. 201 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 77. 202 Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 80. 203 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 192–99. On February 14, 1960, the pcm drafted

a plan to re-create Martinique as an autonomous federated territory of the French republic.

204 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 198. 205 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 200–206. 206 Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 199, 206–13.

207 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 109. 208 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 109. 209 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 109. 210 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 110. 211 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 111. 212 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 111. 213 Reprinted in Moutoussamy, *Aimé Césaire*, 81.

214 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 86. 215 Césaire, “Crise dans les départements d’Outre-Mer,” 96. 216 Césaire, *Toussaint Louverture*, 32.

217 Césaire, Interview with Nicole Zand. Quoted in Ngal, *Aimé Césaire*, 248. 218 Césaire, *La tragédie du roi Christophe*.

219 Dubois, *Haiti*, 52–88.

220 Césaire, “Aimé Césaire crée un Faust africain,” 25–26. Quoted in Toumson and Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 235.

221 G. De Préville, “Entretien avec Aimé Césaire,” Club des Lecteurs d’expression française, Bulletin no. 3 (Nov.–Dec. 1964), quoted in Ngal, *Aimé Césaire*, 347.

222 On the production history, see Toumson and Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 234–36. 223 Césaire, *Une saison au Congo*.

224 See De Witte, *Assassination of Lumumba*.

225 Toumson and Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, 234–36. 226 Césaire, Interview with Nicole Zand. Quoted in Ngal, *Aimé Césaire*, 250.

227 By enacting and meditating on the interpenetration of historical epochs, these plays resonate with Edouard Glissant’s later call for a “prophetic vision of the past” in his 1961 play organized around “the simultaneity of the two time frames in which Toussaint lives” and marked by “the equivalence of past and present” (preface to the 1st ed. of Glissant, *Monsieur Toussaint*, 15, 16).

228 Rancière, “The Paradoxes of Political Art.” This is why Dash, while right to insist on the nonreferentiality of Césaire’s poetry and his resistance to creating message-based political work, is mistaken to question its status as political. Dash, “Aimé Césaire,” 737–42.

Chapter 8. *African Socialism and the Fate of the World*

1 On Senghor's African socialism as a party or state ideology, see Andrain, "Guinea and Senegal"; LeMelle, "Return to Senghor's Theme," 330–43; Skurnik, "Léopold Sédar Senghor," 349–69; Hazard, "Negritude," 778–809; Markovitz, *Léopold Sédar Senghor*; Cox and Kessler, "Après Senghor," 327–42; Vaillant, *Black, French, and African*.

On African socialism as a project for Africa to "realize itself without denying itself," which would be "Negritude's contribution to planetary humanism," see Thomas, *Le socialisme et l'Afrique*. For attempts to relate African socialism to socioeconomic conditions after independence, see Wallerstein, "Elites in French-Speaking West Africa," 1–33, and Arrighi and Saul, "Socialism and Economic Development," 141–69.

2 Cf. Diouf, "Assimilation coloniale," 565–87, and "Les Quatre Communes, 135–56;

Coquery-Vidrovitch, "Nationalité et citoyenneté," 285–305. 3 Senghor,

Lettre à Guy Mollet, 47, 49.

4 Senghor, Lettre à Guy Mollet, 50. On Senghor's resignation, see Morgenthau, *Pol-*

itical Parties, 127–45, and Vaillant, *Black, French, and African*, 222–35. 5 Senghor,

"Lettre à Guy Mollet," 50.

6 On the formation of the bds, see Dia, *Mémoires*, 9–62, and *Afrique*, 11–91. On Dia

and N'Daw, see Vaillant, *Black, French, and African*, 187–88, 222–28. 7 Morgenthau, *Political Parties*, 145–53.

On Dia and the bds newspaper *Condition*

Humaine, see Vaillant, *Black, French, and African*, 224–28. 8 Vaillant, *Black,*

French, and African, 228, 301–2. 9 "Mamadou Dia."

10 See Dia, "Notre dette," 68–69. On cooperative development, see Perroux, *La*

Coexistence pacifique; Autarcie et expansion; and Communauté et société. Perroux was a contradictory figure who supported the Vichy regime during the war and later supervised Samir Amin's economics thesis on capitalist polarization on a world scale (Amin, *Life Looking Forward*). Equally influential was the work of Louis Joseph Lebreton, the Dominican priest and development economist. Lebreton was commissioned by Senghor and Dia to design humanist development planning initiatives for Senegal after independence. Diouf, "Senegalese Development." On Lebreton's formulations of "integrated" and "harmonized" development through "human economy," see his talks republished in Becker, *Le père Lebreton*, as well as Malley, *Le père Lebreton*.

11 Dia outlined his program for rural cooperatives in *Condition Humaine*; e.g., Dia, "La Révolution Économique au Sénégal," 1–2; "La Révolution Économique," 1; "L'offensive," 1; and "Les Coopératives Vivront," 3–4. For overviews of his vision of African socialism, see Dia, *Réflexions; Contribution à l'étude*; and *L'Économie africaine*. For Dia's role in Senegalese nation building and economic development, see Diouf, "Léopold Sédar Senghor," 171–89. See also Diouf, "Senegalese Development," and Diop, *Le Sénégal à l'heure*, 20–49. 12 These ideas are summarized in Dia, *Nations africaines*.

13 Morgenthau, *Political Parties*, 145–53; Vaillant, *Black, French, and African*, 235–41;

Boone, *Political Topographies*, 46–67. See O'Brien, *Mourides of Senegal*.

14 Senghor offered private but not public support to the 1947 railway strike in French West Africa yet instrumentalized and thereby domesticated it partly by incorpo-

rating the more radical syndicalist leader Ibrahima Sarr into the bds party. See Cooper, " 'Our Strike.' "

15 Senghor, Rapport sur la méthode, vi e, 125. 16 Senghor, Rapport sur la méthode, vi e, 125.

17 Senghor describes his social, economic, and political legislative activities and plans between 1946 and 1956 in "Sénégal (1951)," and "Sénégal (1956)." On his efforts to pass the Code du Travail, see Cooper, *Decolonization*, 277–322. Senghor used *Condition Humaine* to update his constituency on his legislative efforts in Paris and his policy proposals for education and health reform, veterans' pensions, agricultural production, development funds, and electoral rules for colonial representation in the National Assembly. E.g., Senghor, "La Condition de Notre Évolution," 1–2; "Actions parlementaires," 2; "Questions écrites," 2; "Le Problème de l'Arachide," 1; "Le problème du F.I.D.E.S.," 1; "Le Reclassement," 1–2; "La S.F.I.O.," 1–2. 18 Senghor, Rapport sur la méthode, vi e, 140. 19 Senghor, Rapport sur la méthode, vi e, 140. 20 Senghor, Rapport sur la méthode, vi e, 140. 21 Senghor, Rapport sur la méthode, vi e, 136–37. 22 Senghor, Rapport sur la méthode, vi e, 138.

23 Senghor recounts that after being elected to the National Assembly, in the library of the Palais Bourbon, he began to read Marx's early works, followed by those of Lenin, Henri Lefebvre, the utopian socialists, Jean Jaurès, Léon Blum, Mao Tsetung, and Gandhi. Senghor, *La poésie de l'action*, 11–12, 131, 132, 138, 210.

24 It appeared in the same journal that published extracts on alienated labor from Marx's newly discovered 1844 Manuscripts. Marx, "Le travail aliéné," 154–68. On the importance of Marx's early writings for postwar French Marxism, see Judt, *Marxism and the French Left*, 169–98. A piece by Senghor on African socialism was included in Fromm, *Socialist Humanism*. It should be compared with contemporaries in that volume, Goldmann, "Socialism and Humanism"; Marcuse, "Socialist Humanism?"; Schaff, "Marxism," 40–52, 107–17, 141–50. Cf. Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, and Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*.

25 Senghor, "Marxisme et humanisme," 29–44. 26 Senghor, "Marxisme et humanisme," 37. 27 Senghor, "Marxisme et humanisme," 42. 28 Senghor, "Marxisme et humanisme," 43. 29 Senghor, Rapport sur la méthode, ii e, 67–68. 30 Senghor, "Le népotisme," 72.

31 Jacques Maritain, quoted in Senghor, "Marxisme et humanisme," 29–30. See Maritain, *Humanisme intégral; Principes d'une politique humaniste; La Personne et le bien commun*. Cf. Mounier, *Le Personnalisme*. After the war Maritain sought to link his vision of freedom to a "world political society" and "world government" (*L'homme et l'état*).

32 Senghor, "Marxisme et humanisme," 44.

33 As he later wrote, "The problem for socialism today is less to abolish class inequalities than the inequalities that exist between nations, between wealthy and proletarian peoples, 'developed' and 'developing' countries . . . that is where there is true exploitation of man by man." Senghor, *La poésie de l'action*, 219.

34 Senghor, *Rapport sur la méthode*, i^{ère}, 57, and *Rapport sur la méthode*, v^e, 102–3.

This debatable claim about the absence of classes was not simply a statement about traditional African social formations but about the structure of colonial social relations. For similar claims by other African socialists, including Sékou Touré and Kwame Nkrumah, see Friedland and Rosberg, *African Socialism*. Senghor felt more sympathetic to Nyerere's cooperativist vision of African socialism than to Sékou Touré's statist version. Senghor, *La poésie de l'action*, 209–12. See Touré, *L'Action du Parti Démocratique*, and *Expérience guinéenne*; Nyerere, *Ujamaa*. Cf. Nkrumah, *Building a Socialist State*; *Consciencism*; and *Some Aspects of Socialism*; Mboya, "African Socialism," and *Freedom and After*, 164–78. 35 Senghor, "Naissance du Bloc," 56.

36 Senghor, "Naissance du Bloc," 137–38.

37 Senghor, "La conscience," 126–34. Senghor here describes the system of economic exploitation to which Senegal remained subject. On the *pacte coloniale* and the *économie de traite* in French Africa, see Suret-Canale, *L'Afrique noire*; Coquery-Vidrovitch, *Le Congo*; Amin, *Neo-Colonialism*, 3–33. See also Hodeir, "Grand patronat colonial français," 223–44.

38 Senghor, "La conscience," 135.

39 Senghor, "Marxisme et humanisme," 35. 40

Senghor, "Naissance du Bloc," 59.

41 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 106. See also Senghor, "L'esprit de la civilisation," 65.

42 Senghor, "Marxisme et humanisme," 33, "Naissance du Bloc," 57–58, and "Socialisme, fédération, religion," 101.

43 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 102. 44 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 106. 45 Senghor, "Marxisme et humanisme," 35. 46 Senghor, "Le népotisme," 72.

47 Senghor, "Le népotisme," 72.

48 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 106–7. He maintained a distinction between *laïcité*, the secularism supported by Jules Ferry, which promoted neutrality and respect for all beliefs, and *laïcisme*, which Senghor defined as a doctrinaire hypersecularism that opposed all religion. Senghor, "Naissance du Bloc," 59. 49 Senghor, "Le népotisme," 72.

50 Senghor, "Le népotisme," 72.

51 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 107. 52 Senghor, "La conscience," 137.

53 Senghor, "Le népotisme," 68–70.

54 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 108. 55 See Adorno, *Negative Dialectics*.

56 Senghor's attempted to link religion and politics paralleled efforts by Benjamin Bloch, and Adorno to reconcile Marxism and messianism but with less of a ruptural revolutionary charge. See Löwy, "Jewish Messianism," 105–15, and Rabinbach, "Between Apocalypse and Enlightenment." Senghor's African socialism might also be compared fruitfully with Cornel West's "prophetic pragmatism"; West, *American Evasion of Philos-*

- ophy*. These approaches to the dialectic of religion and politics differ markedly from the apolitical forms of political theology in interwar central Europe, which in many ways find their heirs in Levinas and Derrida.
- Gordon, "Concept of the Apolitical," 855–78. 57 Senghor, "La conscience," 141,
- 58 Senghor, "La conscience," 141, 137. 59
- Senghor, "La conscience," 137–38. 60 Senghor,
- "La conscience," 140. 61 Proudhon, *Du principe fédératif*.
- 62 Senghor, "La conscience," 140.
- 63 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 109.
- 64 My emphasis. Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 106. 65 Senghor,
- "Socialisme, fédération, religion," 106.
- 66 Cf. Marx, "On the Jewish Question." Whereas Bruno Bauer developed a critique of religious emancipation from the standpoint of political emancipation, Marx developed a critique of political emancipation from the standpoint of human emancipation. 67 Senghor, "La conscience," 135.
- 68 Senghor, "La conscience," 141. 69
- Senghor, "Le népotisme," 71.
- 70 Senghor, "Le népotisme," 71–72.
- 71 Senghor, "Socialisme, fédération, religion," 107. He draws these terms from the Italian communist Remo Cantoni, who published an essay in *Esprit*, June 1948. 72 Senghor,
- Rapport sur la méthode, viii n. 189. 73 Senghor, "La conscience," 136.
- 74 Senghor, "Socialisme et culture," 184. 75
- Senghor, "Socialisme et culture," 185.
- 76 Senghor, "Socialisme et culture," 190–91. He identifies "rhythmic images" as the means through which black art expresses social reality and collective spirit in a nonrealist fashion.
- 77 Senghor, "Socialisme et culture," 196. In 1956 he wrote, "We have seen that the spirit of Negro-African civilization *incarnates* itself in the most quotidian reality. But it always transcends it in order to express the meaning (*sens*) of the world." Senghor, "L'esprit de la civilisation," 65.
- 78 Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 154. 79
- Senghor, "L'Afrique et l'Europe," 154. 80 Senghor,
- "La conscience," 141.
- 81 Tony Chafer describes how this system transformed territorial assemblies from representative organs through which Africans could make demands on the French state to targets of demands that they had neither the resources nor power to meet. This created a dilemma for African leaders, who could either maintain salaries and working conditions at metropolitan levels, which they could no longer afford to do and which would divert funds from rural development initiatives, or risk alienating their urban and trade-union supporters. Chafer, *The End of Empire*, 165–72. See also Morgenthau, *French Political Parties*, 65–73.
- 82 The French state grouped its west and central African colonies into separate administrative "federations."

83 On this conflict, see Morgenthau, *Political Parties*, 301–8, Chafer, *End of Empire*,

208–11. See Kipré, *Le Congrès de Bamako*.

84 Morgenthau, *Political Parties*, 153–61; Boone, *Political Topographies*, 60–67. 85 Morgenthau, *Political Parties*, 161–62. 86 Morgenthau, *Political Parties*, 162–64, Chafer, *End of Empire*, 174–79. 87 Article 77, Constitution du 4 octobre 1958.

88 Article 78, Constitution du 4 octobre 1958. 89 Article 77, Constitution du 4 octobre 1958. 90 Article 73, Constitution du 4 octobre 1958. 91 Article 74, Constitution du 4 octobre 1958.

92 Under the new community, overseas territories would no longer send deputies to the French National Assembly. Chafer, *End of Empire*, 174–80, 187. 93 Morgenthau, *Political Parties*, 311.

94 Senghor, "Le Référendum en Afrique Noire," 227. 95 Constitution du 4 octobre 1958.

96 Senghor, "Le Référendum en Afrique Noire," 228. 97 Senghor, "Le Référendum en Afrique Noire," 225. 98 Senghor, "Le Référendum en Afrique Noire," 225. 99 Senghor, "Le Référendum en Afrique Noire," 231. 100 Senghor, "Le Référendum en Afrique Noire," 226. 101 Senghor, "Le Référendum en Afrique Noire," 226. 102 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 8.

103 Senghor, "Balkanization ou fédération," 180–83. Morgenthau argues that Senegal had a material interest in federation (maintaining the port of Dakar, keeping the Dakar–Bamako railroad profitable) while Houphouët-Boigny's antifederalism was motivated partly by the fear that a relatively wealthy Côte d'Ivoire would have to subsidize poorer member states. Morgenthau, *Political Parties*, 164, 321.

104 See Snyder, "Political Thought of Modibo Keita," 79–106. 105 Chafer, *End of Empire*, 183–85, and Morgenthau, *Political Parties*, 313–14. On the Mali Federation, see Dia, *African Nations*, 106–32, Foltz, *From French West Africa*, and Cissoko, *Un combat pour l'unité*.

106 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 17. 107 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 17. 108 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 18–19. 109 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 72. 110 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 18. 111 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 72. 112 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 88. 113 Quoted in Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 88–89. 114 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 74. 115 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 87. 116 Cf. Balandier, *Le Tiers-Monde*.

117 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 27. 118 Quoted in Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 88. 119 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 26.

120 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 26. 121 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 27. 122 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 89, 28. 123 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 89. 124 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 89. 125 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 89–90. 126 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 29. 127 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 28. 128 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 36. 129 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 46. 130 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 33. 131 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 41. 132 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 50. 133 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 43–44. 134 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 49. 135 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 47. In this report Senghor cites contemporary thinkers who had developed noneconomistic readings of Marx, including Henri Lefebvre, Lucien Goldmann, Pierre Bigo, André Vène, Karl Kautsky, Jean-Paul Sartre, and Georg Lukács.

136 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 36. 137 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 51. 138 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 37. 139 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 50. 140 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 43. 141 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 56. 142 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 56–57. 143 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 61. 144 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 57. 145 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 58. 146 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 59. 147 Quoted in Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 63. See Teilhard de Chardin, *Le Phé-*

nomène humain, and *L'Avenir de l'homme*.

148 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 63. 149 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 59. 150 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 64. 151 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 64. 152 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 64. 153 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 65. 154 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 46. 155 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 66. 156 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 67. 157 Senghor, *Rapport sur la doctrine*, 69. 158 Senghor, "Éléments constructifs," 250. 159 Senghor, "Éléments constructifs," 275. 160 Senghor, "Éléments constructifs," 276.

161 Senghor, "Éléments constructifs," 276. 162 Senghor, "Éléments constructifs," 277. 163 Senghor, "Éléments constructifs," 279. 164 Senghor, *Théorie et pratique*, 34.

165 Senghor, "La voie africaine du socialisme," 96–100. 166 Senghor, "La voie africaine du socialisme," 108. 167 Senghor, "La voie africaine du socialisme," 108.

168 Senghor, "La voie africaine du socialisme," 104, 112, 105.

169 Senghor, "La voie africaine du socialisme," 122. Cf. Bachelard, *Le nouvel esprit philosophique*.

170 For Senghor's engagement with currents of European modernist, vitalist, and phenomenological thinking, see Senghor "Négritude et modernité," 215–42; "La révolution de 1889 et Leo Frobenius"; "Pierre Teilhard de Chardin"; and "Gaston Berger." See also Hymans, *Léopold Sédar Senghor*; Irele, *African Experience*, 67–88; Irele, *Négritude Moment*, 39–121; Steins, "Les antécédents"; Wilder, *French Imperial Nation-State*, 262–65; Diagne, "Bergson in the Colonies"; *Léopold Sédar Senghor*; and *Bergson Postcolonial*; Jones, *Racial Discourses*. Although Irele's thoughtful readings remain within the "cultural nationalism" debate, they challenge the superficial and polemical dismissals of Senghor's supposedly reactionary and metaphysical thinking that arose within debates about decolonization and African philosophy. Among the many merits of Diagne's careful engagements with the philosophical implications of Senghor's thought is his reading of Senghor's dialogical and *métis* understanding of alterity, which challenges one-sided understandings of Senghor as a separatist, nativist, or nationalist thinker. Jones, who claims to expose the supposed biologism, essentialism, and irrationalism of what she calls Senghor's conservative epistemology, reproduces precisely the kind of narrow reading (which has purported to unmask his culturalism, racialism, metaphysics, essentialism, or vitalism) that has overdetermined discussions of Senghor since the 1960s. 171 Senghor, *Théorie et pratique*, 7. 172 Senghor, *Théorie et pratique*, 7. 173 Senghor, *Théorie et pratique*, 37. 174 Senghor, *Théorie et pratique*, 41. 175 Senghor, *Théorie et pratique*, 41. 176 Senghor, *Théorie et pratique*, 42. 177 Senghor, *Théorie et pratique*, 44. 178 Senghor, *Théorie et pratique*, 44. 179 Senghor, *Théorie et pratique*, 45. 180 Senghor, *Théorie et pratique*, 45. 181 Senghor, *Théorie et pratique*, 58. 182 Senghor, *Théorie et pratique*, 50. 183 Senghor, *Théorie et pratique*, 51. 184 Senghor, *Théorie et pratique*, 55. 185 Senghor, *Théorie et pratique*, 57, 58. 186 Senghor, *Théorie et pratique*, 58.

- 187 A student of the Catholic action philosopher Maurice Blondel, Gaston Berger was a Franco-Senegalese philosopher, born in Saint-Louis, who became best known for helping to introduce Husserl in France, for his writings on "characterology," and for his futurist phenomenology of "la prospective"; see Senghor, "Gaston Berger." The ideas upon which Senghor draws are developed in Berger, *Phénoménologie*; "L'Attitude prospective," 43–46; and *De la prospective*. See also Lacroze, "Gaston Berger," 317–26; Tournier, "Gaston Berger," 379–88; *Hommage à Gaston Berger*; Cournaud and Lévy, *Shaping the Future*; Diagne, "La leçon de Gaston Berger," 15–18; "Sur la Théorie," 69–84; and "On Prospective: Development," 55–69.
- 188 Senghor, *Théorie et pratique*, 60, 61. 189 Gaston Berger quoted in Senghor, *Théorie et pratique*, 61. 190 Senghor, *Théorie et pratique*, 61. 191 Senghor, *Théorie et pratique*, 61. 192 Senghor, *Théorie et pratique*, 62. 193 Senghor, *Théorie et pratique*, 64. 194 Senghor, *Théorie et pratique*, 67. 195 Senghor, *Théorie et pratique*, 68. 196 Senghor, *Théorie et pratique*, 68. Here Senghor cites Mustapha al-Siba'i, "A Propos du 'Socialisme de l'Islam,'" *Orient*, no. 20 (1961). 197 Senghor, *Théorie et pratique*, 69. 198 Senghor, *Théorie et pratique*, 70. 199 Senghor refers to Jaeger's *Early Christianity and Greek Paideia* (1961) to make this point.
- 200 Senghor, *Théorie et pratique*, 70–71.
- 201 On Senghor's socialism, his support for African Unity, and the 1962 International Colloquium on African Socialism in Dakar, see Zolberg, "Dakar Colloquium." On African socialism as a state ideology that sought to ensure national unity and consolidate party power, see Friedland and Rosberg, *African Socialism*.
- 202 On how Senegalese cooperatives in the 1960s allowed the central state and conservative rural forces, including marabouts, to maintain peasants in a condition of indebted dependency, see Diop and Diouf, "L'administration Sénégalaise," 65–87, and Boone, *Political Topographies*, 70–72. 203 See Dia, *Mémoires*, 143–207; Vaillant, *Black, French, and African*, 304–16; Diop, *Le Sénégal*, 124–66, 203–82.
- 204 Vaillant, *Black, French, and African*, 282–84. 205 See Wylie, *Myth of Iron*.
- 206 Senghor, "Chaka," 118. 207 Senghor, "Chaka," 122. 208 Senghor, "Chaka," 122. 209 Senghor, "Chaka," 123. 210 Senghor, "Chaka," 120, 123, 124. 211 Senghor, "Chaka," 120. 212 Senghor, "Chaka," 124.

213 Senghor, «Chaka», 123, 124, 126. 214

Senghor, «Chaka», 123.

215 Senghor, «Chaka», 127.

216 Senghor, «Chaka», 127, 129.

217 Senghor, «Chaka», 129, 130, 131. 218

Senghor, «Chaka», 130.

219 Senghor, «Chaka», 132. 220

Senghor, «Chaka», 133.

221 De nombreux parallèles lient évidemment Chaka de Senghor et Christophe et Césaire de Césaire

Lumumba. Senghor a également exploré la relation troublée entre politique et poétique, action et imagination, vie publique et expérience intérieure dans son prochain recueil de poèmes, *Nocturnes* (1961).

222 Pour l'engagement continu de Senghor avec Marx et le socialisme en relation avec l'État

planification et développement après l'indépendance du Sénégal, voir Senghor, *Rapport sur la doctrine; Théorie et pratique; Pour une relecture africaine*; et *Liberté 4*.

223 Voir les commentaires d'Adorno sur les objets réifiés étant plus qu'ils ne le sont en réalité,

précisément à cause de ce qu'ils sont; *Dialectique négative*, 19, 28, 52, 163.

224 Gandhi, *Écrits politiques sélectionnés*, 99. Gandhi ajoute ensuite: «Si l'Inde se convertit. . . Anglais, il peut devenir

le partenaire prédominant dans un Commonwealth mondial dont l'Angleterre peut avoir le privilège de devenir partenaire si elle le souhaite. Voir Chatterjee, *Pensée nationaliste*, 85–130. Sur la tentative de Nehru de conjuguer l'indépendance nationale avec le gouvernement mondial et une union fédérale postcoloniale, voir Bhagavan, «ANewHope», 1–37, et «Princely States», 427–56.

225 Habermas, «La constellation postnationale».

Chapitre 9. *Décolonisation et démocratie postnationale*

1 Vaillant, *Noir, français et africain*, 316–19. Voir aussi O'Brien, *Mourides du Sénégal*,

274–84; Diouf, *Histoire du Sénégal*, 203–10; Boone, *Topographies politiques*, 67–140. 2 Vaillant, *Noir, français et africain*, 316–27, 332–37. Voir aussi O'Brien, «Political Op-

position », 557–66; O'Brien, «Ruling Class», 209–27; O'Brien, «Clans, Clientèles», 149–52, 171–82;

Boone, *Capital marchand*, 78–103; Diop, *Le Sénégal*, 246–80. 3 Vaillant, *Noir, français et africain*, 328–31, 337–38. Voir aussi Senghor, «Pour un humanisme », 542–52.

4 Vershave, *La Françafrique*, et Médard, «France-Afrique». 5 Silverman, *Déconstruire la nation*; Hargreaves, *Immigration*.

6 Silverman, *Déconstruire la nation*; Hargreaves, *Immigration*; Schnapper, *La France de l'intégration*; Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*; Balibar, «Racisme et crise»; Weil, *La France et ses étrangers*, et *Comment être français*; DeClair, *Politique en marge*.

7 Dubois, «Republic at Sea», 64–79; Fassin, «Biopolitics of Otherness», 3–7; Argentein, «Immigrant Racialization», 363–84; Fassin, «Compassion and Repression», p. 362–87; Guéye, «Colony Strikes Back», 225–42; Mann, *Fils indigènes*, 183–216; Ticktin, *Victimes de soins*.

8 Silverstein et Tetreault, «La violence urbaine en France», Mbembe, «La France peut-elle?»;

Balibar, «Uprisings», 47–71; et les essais rassemblés sur <http://riotsfrance.ssrc.org>.

- 9 Sarkozy, «Discours» et Diop, «Le Discours inacceptable».
- 10 Sarkozy, «Allocution»; Thioub, «Monsieur Nicolas Sarkozy»; Mbembe, «L'Afrique de Nicolas Sarkozy»; Mbembe, «France-Afrique». Voir également Makhily et al., *L'Afrique répond à Sarkozy*.
- 11 Shepard, *Invention de la décolonisation*; Mann, *Fils autochtones*; Crapanzano, *Les Harkis*.
- 12 Sur l'initiative de Sarkozy de créer un bloc commercial de l'Union méditerranéenne, voir Muselier et Guibal, «Comment construire?»; et Déclaration commune. 13 Crusol, «Quelques aspects économiques», 20–31; Miles, *Élections et ethnicité*, 141–58; Constant, *La retraite aux flambeaux*, 67–86; Burton, «FrenchWest Indies», 1–19; Nosel, «Appréciation», 25–71; François-Lubin, «Les méandres»; Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 243–86; Anselin, *L'émigration antillais*; Constant, «La politique migratoire», 97–132; Beriss, *Peau noire, voix françaises*, 1–21, 61–72; Dobie, «Invisible Exodus», p. 149–83.
- 14 Lors de la Convention pour l'Autonomie des Quatre dom de 1971 au Morne Rouge, des représentants de toute la gauche anticolonialiste des quatre départements ont dénoncé la départementalisation et ont déclaré leur soutien à l'autodétermination à travers un nouveau statut d'autonomie. Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 294–95. 15 Sur le mouvement indépendantiste et les partis, voir Miles, *Élections et ethnicité*, 45–55, 207–16; Burton, «Idea of Difference», 150–52, et «FrenchWest Indies», 16–18. Alfred Marie-Jeanne du Mouvement indépendantiste martiniquais a été élu député à l'Assemblée nationale en 1997 et président du Conseil régional en 1998. Mais selon Justin Daniel, c'est plus une fonction de son association avec une gestion efficace et une bonne gouvernance que du soutien populaire pour l'indépendance nationale (Daniel, «L'espace politique», 250–52). En 1999, avec les présidents des conseils régionaux de Guyane et de Guadeloupe, Marie-Jeanne a signé «La déclaration de Basse-Terre», réclamant le statut d'autonomie officielle des trois départements.
- 16 Sur le gaullisme en Martinique, voir Miles, *Élections et ethnicité*, 129–38; Daniel, «L'espace politique», 240–47; et Nicolas, *Histoire de la Martinique*, 64–85, 178–242. Une enquête auprès des dirigeants antillais menée par Arvin W. Murch à la fin des années 1960 a indiqué un grand soutien pour le statut de département (Murch, «Political Integration», 544–62). De telles inquiétudes ont conduit le public martiniquais à voter contre François Mitterrand en mai 1981 malgré l'étroite alliance entre le PPM et le Parti socialiste français; Miles, «Mitterrand dans les Caraïbes», 63–79. La même dynamique semble avoir été à l'œuvre lors du référendum du 7 décembre 2003 sur l'opportunité de créer un conseil territorial unique, qui a été rejeté par un électoral réticent à apporter un quelconque ajustement au statut juridique du département. Voir Daniel, «Les élus» et Zander, «La consultation», 113–51. Sur cette dynamique réunionnaise, voir Vergès, *Monstres et révolutionnaires*, 123–84.
- 17 Le discours de Césaire a été imprimé dans «Aimé Césaire propose», 13–15. Voir aussi Constant, «Les usages politiques», 43–65; Reno, «Re-sourcing dependency», 9–22; Daniel, «Aimé Césaire», 29–31.
- 18 Miles, *Élections et ethnicité*, 230–46; Constant, *La retraite aux flambeaux*, 141–221; Daniel, «L'espace politique», 233–37, 247–52; Bernabé, Capgras et Murgier, «Les politiques culturelles», 133–52; Blatt, «Immigrant Politics», p. 40–58.

19 Blérald, *Négritude et politique*; Glissant, *Le discours antillais*; Bernabé, Chamoiseau, et confiant, *Eloge de la créolité*; Confiant, *Aimé Césaire*; Condé, «Ordre, désordre, liberté», 121–35; Tiret, *Edouard Glissant*; Chamoiseau et al., «Créolité Bites», 124–61; Burton, «Idée de différence»; Giraud, «De la négritude»; Price and Price, «Shadowboxing», 3–36; Murray, «Cultural Citizen», 79–90; Beriss, *Peau noire, voix françaises*, 67–104.

20 Ces débats ont marqué les commémorations en 1998 du 150^e anniversaire de la abolition de l'esclavage. Ils ont informé la loi Taubira de 2001, qui a classé l'esclavage comme un crime contre l'humanité et a exigé que l'histoire de l'esclavage soit enseignée dans les écoles publiques françaises. Suite aux recommandations du Comité pour la Mémoire de l'Esclavage, dont la présidente était Maryse Condé, le Président Jacques Chirac a institué le 10 mai un jour férié commémorant l'abolition de l'esclavage. La politique de la mémoire a entouré les manifestations contre la loi de février

23, 2005, qui reconnaissait publiquement les aspects «positifs» du colonialisme français d'outre-mer et exigeait qu'ils soient enseignés aux écoliers français. Une petite mais bruyante campagne des Antillais pour exiger que l'État paie des réparations aux descendants d'esclaves français a vu le jour. Beriss, *Peau noire, voix françaises*, 25–33, 51–54; Dubois, *Colonie de citoyens*, 423–38; Comité pour la Mémoire de l'Esclavage, *Mémoires*; Vergès, *La mémoire enchaînée*. Dans *Esprit*, non. 332, «Antilles: La république ignorée», voir Maximin, Pocrain et Taubira, «Quelle mémoire?», 62–70; Landi et Larcher, «La mémoire coloniale», 84–97; Constant, «Pour une lecture sociale», 105–16; Weil, «Politique de la mémoire», 124–43; Meunier, *L'Atlantique français*.

21 Daniel, «L'espace politique», 247–52; Jos, «Identité culturelle», 335–71; Daniel, «Les élus », 123–37.

22 Les fonctionnaires du dom reçoivent la fameuse prime de 40% par rapport à leurs collègues dans les agences métropolitaines. Diverses formes de «discrimination positive» ont étendu les préférences d'opportunités aux populations antillaises en matière d'emploi, de formation et de sécurité sociale. La Constitution de 1958 permettait aux lois de la république d'être sujettes à des «adaptations» dans les doms. Un décret du 26 avril 1960 a donné aux Conseils généraux des Antilles un droit spécial de conseiller le gouvernement central sur les législations qui toucheraient le dom de manière particulière. La loi de décentralisation du 2 mars 1982 a conduit les structures gouvernementales locales en Martinique à évoluer de manière distincte du modèle métropolitain. Miles, *Ethnicité et élections*, 231–34; Constant, *La retraite aux flambeaux*, 141–221. La décentralisation a continué d'évoluer à travers les lois du 5 juillet 1994 et du 13 décembre 2000; les révisions constitutionnelles du 28 mars 2003; le débat sur le statut juridique de la Martinique autour du référendum du 7 décembre 2003; et la loi du 13 août 2004. Voir François-Lubin, «Les méandres», 83–93; Daniel, *L'outre-mer à l'épreuve*; et les essais rassemblés dans la partie 2 de Michalon, *Entre assimilation et émancipation*, 200–362. Sur l'autonomie juridique, voir Le Pourhiet, «La perception du droit», 451–72, et Vimont, «Assimilation», 433–50. 23 Daniel, «L'espace politique». Autres témoignages de la spécificité de la po-

le système litique inclut Constant, *La retraite aux flambeaux*; Reno, «La créolisation», 405–32; «Politics and Society», 34–47; et «Re-sourcing Dependency».

24 Daniel soutient que «l'autonomisation de l'espace politique» a également conduit à son «en-élargissement » tel que la Martinique s'identifie simultanément aux Antilles, le

Caraïbes, France et UE («L'espace politique», 252). Sur l'UE, voir Jos, «Déclaration», 86-97; et Daniel, «L'espace politique», 242-55. La départementalisation a ainsi élargi les frontières de «l'Europe» et créé des opportunités pour les Antillais, en tant qu'Européens, de poursuivre leurs intérêts directement à travers l'UE sans l'intermédiation de l'État français. Pourtant, parce qu'ils sont des départements formels de la France, les doms sont exclus de bon nombre des subventions économiques, du financement du développement et des pactes de sécurité destinés à aider les régions «ultrapériphériques» de l'UE. Et leur économie agricole déjà diminuée est en outre menacée par un marché commun sans protection contre les concurrents à bas prix. Historiquement, la Martinique n'a été que faiblement intégrée dans la région des Caraïbes, où elle a bénéficié de meilleures conditions de vie, de protections sociales, et la stabilité politique que ses homologues indépendants. Voir Sutton, *Dual Legacies*; Burac, «Antilles françaises», 98-111; Constant et Daniel, *Politique et développement*, esp. Daniel, «Crise ou mutations», 99-153; et Daniel, «Développement et compétition politique», 185-223. 25 Giraud, «Le malheur», 49-61.

26 Voir Letchimy, *Discours sur l'Autonomie*; Lozès, *Noirs de France*; et Taubira, Site officiel.

27 Voir Daniel, «L'espace politique» et «Crise ou mutations»; Giraud, «De la négritude»; «Le malheur»; «Crispation identitaire», 129-51; «Dialectics of Descent», 75-85; «Sur l'assimilation», 89-102; et «L'arbre et la forêt», 81-83; Maximin, Pocrain et Taubira, «Quelle mémoire?» Edouard Glissant, de Martinique, et Maryse Condé, de Guadeloupe, ont continué à perpétuer l'héritage de Césaire.

28 Giraud et Weil, «À la pointe», 48; Maximin, Pocrain et Taubira, «Quelle mémoire?» 68-69.

29 Voir Habermas, «Postnational Constellation», 58-112; «L'idée de Kant», 113-53; et «Constitutionnalisation du droit international», 115-93. 30 Cf. Scott, *Conscripts de la modernité*, et ma discussion de son argument dans Wilder, «Vision intempestive», 101-40.

31 Bonilla, «Guadeloupe on Strike», 6-10. Ici, Porto Rico sert de référence cruciale point de référence dans les Caraïbes non francophones. Voir Grosfoguel, *Sujets coloniaux*. Sur les résonances entre l'héritage politique de Césaire et la grève générale en Guadeloupe, voir Bonilla, «Césairean Transcripts» et Wilder «Historical Constellations». Que ce soit intentionnellement ou non, les Antillais ont rejoint en 2009 l'orientation de Césaire vers un avenir ouvert à travers des formes expérimentales d'association politique à l'action directe populaire. Ce faisant, ils ont créé un mouvement politique que Césaire, les syndicalistes et les communistes ne pouvaient pas dans les années 1950.

32 Habermas, «Postnational Constellation», 61, 62. 33

Habermas, «Postnational Constellation», 61. 34 Habermas, «Postnational Constellation», 61. 35 Mbembe, «Necropolitics».

36 Balibar, «World Borders», 110.

37 Balibar, «World Borders», 110-11. 38

Balibar, «World Borders», 110. 39 Balibar, «World Borders», 113. 40 Balibar, «Outline»,

131.

41 Balibar, «Outline», 131–32.

42 Drew, «East Timor Story», 651–84. Voir aussi Cristecu, *Droit à l'autodétermination*;

Pomerance, *Autodétermination*; Berman, «Sovereignty in Abeyance», p. 51-105; Hannum, *Autonomie*; Gayim, *Principe d'autodétermination*; Tomuschat, *Droit moderne*;

Koskeniemi, «L'autodétermination nationale aujourd'hui»; Grovogui, *Souverains*; McCorquodale, *Autodétermination*;

Knop, *Diversité et autodétermination*; Hannum et Babbitt, *Négociation l'autodétermination*; Crawford, *Création d'États*.

43 Engle, «On Fragile Architecture», et *Promesse insaisissable*; Polanco, *Populations indigènes*.

Sur les pratiques et arrangements politiques autonomes mis au point au Chiapas, voir Mattiace, *A voir avec deux yeux*, and Mora, «Zapatista Anticapitalist Politics», 64–77. Sur les mouvements autonomes en Argentine, voir Sitrin, *Horizontalisme*.

44 Woodman, «Legal Pluralism», 152–67; Himonga et Bosch, «African Customary

Law », 306–41; Lehnert, «Rôle des tribunaux», 241–77; Cornell et Muvangua,

uBuntu et la loi. Sur les défis et les contradictions de la tentative de l'Afrique du Sud de constitutionnaliser le pluralisme juridique, voir Comaroff et Comaroff, «Liberalism, Policulturalism».

45 Dit: «Solution à un État»; Abu-Odeh, «Arguments en faveur du binationalisme»; M'a dit, *De*

D'Oso à l'Irak; Judt, «Israël»; Tilley, «One State Solution»; Tilley, *Solution à un état*;

Makdisi, «État démocratique laïque». 46 Soysal, *Limites de la citoyenneté*; Shaw, «Peuples,

territorialisme et frontières»,

478–507; Derrida, *Sur le cosmopolitisme*; Balibar, *Nous le peuple*; Benhabib, *Un autre cosmopolitisme*; Bosniak, «citoyenneté dénationalisée», «pluralité de nationalités», et *Citoyen et extraterrestre*. Sassen, «Besoin de distinguer»; 47 Beck et Grande, *Europe cosmopolite*; Fabbrini, *Démocratie et fédéralisme*;

Hoskyns et Newman, *Démocratiser*; Ferrara, «Europe», 315–31. 48 Teubner, *Droit mondial*; Fassbender,

«Charte des Nations Unies», 529–620, et «Nous

les peuples des Nations Unies »; Dunoff et Trachtman, *Diriger le monde ?*;

Teubner, *Fragments constitutionnels*.

49 Tenu, *Théorie politique*; Archibugi, Held et Kohler, *Ré-imaginer la communauté politique*

nity; Tenu, *Démocratie et ordre mondial*; Falk, *Sur la gouvernance mondiale humaine*,

et «Réformer l'Organisation des Nations Unies».

50 Kennedy, «Politics of the Invisible College»; *Structures juridiques internationales*, 193–201;

«Règle de l'expert difficile»; et «Mystère de la gouvernance mondiale»; Teubner, «Contracting Worlds»;

Berman, «Intervention», 743–69. Voir aussi Koskeniemi, *De l'apologie à l'utopie*, et «Fate of Public

International Law», 1–30. 51 Habermas, *Constellation postnationale*, et *Divided West*; Balibar, *Nous le peuple*;

Rosanvallon, *Démocratie passée et future*; Benhabib, *Un autre cosmopolitisme*; Sassen, *Perdre le contrôle?*

52 Badiou, *Hypothèse communiste*; Douzinas et Žižek, *Idée de communisme*; Hol-

loway, *Change le monde*, et *Crack Capitalism*; Hardt et Negri, *Commonwealth*.

53 Sur le pluralisme juridique du droit de la famille français comme héritage de l'empire et comme véritable mais

aspect reconnu de l'État républicain contemporain, voir Surkis, «Hymenal Politics», 531-56, et Saada, *Les enfants de l'Empire*.

54 Tickin, *Pertes de soins*; Silverstein, *L'Algérie en France*; Bowen, *Le français n'aime pas*

Fouldards; Scott, *Politique du voile*; Fernando, «Reconfiguring Freedom», 19–35,

Bonilla, «Le passé est fait en marchant», 313–39, et «La Guadeloupe est à nous», 125–37, Beriss, *Peau noire, voix françaises*; Dubois, *Empire de football*; Scott, *Parité !*; Fassin, «Même sexe, politique différente».

55 On pourrait penser ici aux «conséquences de la souveraineté» de David Scott, Emanuel Eze

«Humanité post- raciale», «champs de coexistence» d'Edward Said, «convivialité cosmopolite» de Paul Gilroy, «afropolitanisme» et «éthique de la mutualité» d'Achille Mbembe et «l'internationalisme des peuples» de Samir Amin. Tout aussi résonnent: «part of no part» de Jacques Rancière, «être singulier pluriel» de Jean-Luc Nancy, «New International» et «Cities of Refuge» de Jacques Derrida, «droit de cité» et «community of fate» d'Étienne Balibar, William Connolly «Pluralisation», «histoire universelle» de Susan Buck-Morss, «commonwealth» de Michael Hardt et Antonio Negri, «souveraineté déclinante» de Wendy Brown et «cohabitation» de Judith Butler. Scott, «Aftermaths of Sovereignty», 1–26; Eze, *Atteindre notre humanité*; M'a dit, *Humanisme et critique démocratique*; Mbembe, *Sortir de la grande nuit*; Amin, «Pour la cinquième internationale», p. 204–9. Rancière, *Désaccord*; Derrida, *Spectres de Marx*, 84–94; Nancy, *Être singulier pluriel*; Derrida, *Sur le cosmopolitisme*, 4–23; Balibar, *Nous le peuple*, 31–50, 131–32; Connolly, *Ethos de la pluralisation*; Buck-Morss, *Hegel, Haïti et l'histoire universelle*, 87–152; Hardt et Negri, *Commonwealth*; Marron, *États fortifiés*; Butler, «Le judaïsme est-il sionisme?», 79–89. 56 Jameson, «Politics of Utopia», 54.

57 Benjamin, «Quelques réflexions sur Kafka», 144. 58 Adorno,

«Notes sur Kafka», 251–52.

59 Sur l'indispensable dimension utopique de la politique latino-américaine récente, voir

Coronil, «L'avenir en question», 231–92. 60

Adorno, *Minima Moralia*, 247. 61 Césaire et Vergès, *Ne'gre je suis*, 63.

OUVRAGES CITÉS

Abu-Odeh, Lama. «Les arguments en faveur du binationalisme: pourquoi un seul État, libéral et constitutionnaliste, peut être la clé de la paix au Moyen-Orient.» *Revue de Boston* 26, non. 6 (décembre 2001-janvier 2002).

Adélaïde-Merlande, Jacques. *Les origines du mouvement ouvrier en Martinique: 1870–1900*.

Paris: Khartala, 2000.

Adorno, Theodor. «The Actuality of Philosophy», dans *Le lecteur Adorno*, ed. Brian O'Connor. Londres:

Blackwell, 2000, 23–39.

Adorno, Theodor. *Minima Moralia: Réflexions sur une vie endommagée*. New York: Verso, 2006. Adorno, Theodor. *Dialectique*

négative. New York: Continuum, 1983. Adorno, Theodor. «Notes on Kafka», dans *Prismes*, trans. Samuel Weber et Shierry Weber. Cambridge, MA: mit Press, 1983.

Theodor W. Adorno, «Progress», dans *Modèles critiques: interventions et mots clés*. New York: Columbia University Press, 2005.

Alduy, Paul. *L'Union française: Mission de la France*. Paris: Fasquelle, 1948. Alessandrini, Anthony C. «Humanism

in Question: Fanon and Said», in *Un compagnon aux études postcoloniales*, ed. Henry Schwartz et Sangeeta

Ray. Londres: Blackwell, 2000, 431–50.

Aliker, Pierre. «C'est le moment.» *Le Progressiste* 1, non. 12 (21 juin 1958).

Almeida, Lilian Pestre de. «Les versions successives du Cahier d'un retour au pays natal», dans *Césaire 70*, ed.

George Ngai et Martin Steins. Youandé: Éditions Silex, 2004, 35–90. Amin, Samir. *Une vie tournée vers l'avenir: mémoires d'un marxiste indépendant*. Londres: Zed Books, 2006.

Amin, Samir. *Néo-colonialisme en Afrique de l'Ouest*. New York: Monthly Review Press, 1973. Amin, Samir. «Pour la cinquième internationale.» *Nouvelles Fondations* 3, nos. 7–8 (2007): 204–9.

Amin, Samir. *Relire la période d'après-guerre: un itinéraire intellectuel*. New York:

Monthly Review Press, 1994.

Andrain, Charles F. «Guinée et Sénégal: types contrastés de socialisme africain», dans

Socialisme africain, ed. William H. Friedland et Carl G. Rosberg Jr. Stanford, Californie: Hoover Institute / Stanford University Press, 1964.

Anghie, Antony. *L'impérialisme, la souveraineté et l'élaboration du droit international*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Anselin, Alain. *L'émigration antillaise en France: La troisième île*. Paris: Karthala, 1990. Arana, Marie. *Bolívar: Libérateur américain*. New York: Simon et Schuster, 2013. Archibugi, Daniele, David Held et Martin Kohler, eds. *Ré-imaginer le comportement politique*. communauté: études sur la démocratie cosmopolite. Stanford, Californie: Stanford University Press, 1998.
- Arendt, Hannah. «La question judéo-arabe peut-elle être résolue?» Dans *Les écrits juifs*. New York: Schocken, 2007.
- Arendt, Hannah. «Un mot chrétien sur la question juive», dans *Les écrits juifs*. New York: Schocken, 2007. Arendt, Hannah. «Confusion», dans *Les écrits juifs*. Schocken, 2007. Arendt, Hannah. «Home to Roost», dans *Responsabilité et jugement*. New York: Schocken, 1993.
- Arendt, Hannah. *La condition humaine*. Chicago: Presses de l'Université de Chicago, 1958. Arendt, Hannah. *Les écrits juifs*. New York: Schocken, 2007. Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit*. Vol. 1, *En pensant*; vol. 2, *Prêt*. New York: Har-Cour, 1978.
- Arendt, Hannah. «The Minority Question (copié d'une lettre à Eric Cohn-Bendit, été 1940)», dans *Les écrits juifs*. New York: Schocken, 2007, 127. Arendt, Hannah. *Sur la révolution*. New York: Viking, 1963. Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1951.
- Arendt, Hannah. «Paix ou armistice au Proche-Orient», dans *Les écrits juifs*. New York: Schocken, 2007.
- Arendt, Hannah. «Préface: Le fossé entre le passé et le futur», dans *Entre passé et futur: six essais*. New York: Pingouin, 1968. Arendt, Hannah. «Le retour de la communauté juive russe», dans *Les écrits juifs*. New York: Schocken, 2007.
- Arendt, Hannah. «AWay vers la réconciliation des peuples», dans *Les écrits juifs*. New York: Schocken, 2007.
- Arendt, Hannah. «Qu'est-ce que la liberté?» Dans *Entre passé et futur: six essais*. New York: Pingouin, 1968.
- Aristote. «Physique, livre IV.» *Œuvres de base d'Aristote*. New York: Bibliothèque moderne, 2001.
- Arnold, A. James. *Modernisme et négritude: la poésie et la poétique d'Aimé Césaire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. Aron, Raymond. *L'Âge des empires et l'avenir de la France*. Paris: Défense de la France, 1945.
- Aron, Raymond. *Mémoires: cinquante ans de réflexion politique*. New York: Holmes et Meier, 1990.
- Aron, Raymond. «Révolution et rénovation», dans *Chroniques de guerre*. Paris: Gallimard, 1946.
- Arrighi, Giovanni. *Le long vingtième siècle: argent, pouvoir et origines de notre temps*. Rev. ed. New York: Verso, 2010.
- Arrighi, Giovanni et John S. Saul, «Socialism and Economic Development in Tropical Afrique.» *Journal des études africaines modernes* 6, non. 2 (août 1968): 141–69.

Assemblée nationale constituante. *Journal officiel de la République française (jorf)*.

Débats de l'Assemblée nationale constituante, no. 29 (22 mars 1946). Atlan, Catherine. «Senghor député: L'apprentissage de la politique», dans *Léopold Sédar*

Senghor: La pensée et l'action politique: Actes du Colloque. Paris: Assemblée Nationale / Assemblée
Parlementaire de la Francophonie, Section Française, 2006. Consulté le 29 septembre 2008,
assemblee-nationale.fr/international/colloque_senghor.pdf. Badiou, Alain. *L'hypothèse communiste*. New York:
Verso, 2010. Bahloul, Joelle. *L'architecture de la mémoire: une maison juive-musulmane en algérie coloniale*

ria, 1937-1962. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Balafrej, Ahmed. «Le Maroc envisage son
indépendance.» *Affaires étrangères* 34, non. 3 (avr.
1956): 483–89.

Balandier, Georges. «La situation coloniale: Approche théorique.» *Cahiers internationaux
aux de sociologie* 11 (1951): 44–79. Balandier, Georges, éd. *Le Tiers-Monde, sous-développement et
développement*. Paris: puf,
1956.

Balibar, Étienne. «Esquisse d'une topographie de la cruauté: citoyenneté et civilité dans le
Era of Global Violence », dans *Nous, les peuples d'Europe?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Balibar, Étienne. «Racisme et crise», dans Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein,
Race, Nation, Classe: Identités ambiguës. New York: Verso, 1992. Balibar, Étienne. «Des soulèvements dans la
Banlieue.» *Constellations* 14, non. 1 (2007): 47–71. Balibar, Etienne. *Nous, les peuples d'Europe? Réflexions sur la
citoyenneté transnationale*. Trans.

James Swenson. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003. Balibar, Étienne. «Frontières mondiales, frontières
politiques», dans *Nous, les peuples d'Europe?* Prince-

ton, NJ: Princeton University Press, 2003. Bangou, Henri. *La Guadeloupe*, vol. 3: *1939 à nos jours, ou la
décolonisation nécessaire*.

Paris: L'Harmattan, 1987.

Baptiste, F.-A. «Le régime de Vichy à la martinique (juin 1940 – juin 1943).» *Revue d'histoire de la deuxième
guerre mondiale* 28, non. 111 (juillet 1978): 1–24. Barma, Kothj. «L'Étudiant de la France d'Outre mer», *Chronique
des foyers* 1 (1er juillet
1943).

Beauvoir, Simone de. *Force de circonstance*, vol. 1: *Après la guerre, 1944-1952*. Trans. Riches-
ard Howard. New York: Paragon House, 1992. Beck, Ulrich et Edgar Grande. *Europe cosmopolite*. Cambridge:
Polity Press, 2007. Becker, Charles, éd. *Le père Lebreton, un dominicain économiste au Sénégal (1957–1963)*.

Paris: Khartala, 2007.

Benhabib, Seyla. *Un autre cosmopolitisme: hospitalité, souveraineté et itérations démocratiques*. New York: Oxford
University Press, 2006. Benjamin, Walter. «L'auteur en tant que producteur», dans *Réflexions: essais, aphorismes,
écrits autobiographiques*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978. Benjamin, Walter. «Au soleil», dans *Écrits
sélectionnés*, vol. 2: *1927–1934*. Cambridge, MA:

Belknap Press / Harvard University Press, 199. Benjamin, Walter. «Sur le concept de l'histoire», dans *Écrits
sélectionnés*, vol. 4, *1938–1940*.

Cambridge, MA: Belknap Press / Harvard University Press, 2003. Benjamin, Walter. *L'origine du
drame tragique allemand*. Londres: Verso, 2003.

- Benjamin, Walter. «Paralipomena to 'Sur le concept de l'histoire'», dans *Écrits sélectionnés*, vol. 4. Cambridge, MA: Belknap Press / Harvard University Press, 2003. Benjamin, Walter. «Quelques réflexions sur Kafka», dans *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken, 1969.
- Benjamin, Walter. «Surréalisme: dernier aperçu de l'intelligentsia européenne», dans *Réflexions: essais, aphorismes et écrits autobiographiques*. New York: Schocken, 1978. Benot, Yves. *Massacres coloniaux*. Paris: La Découverte 1994. Benot, Yves. *Les parlementaires africains à Paris (1914-1958)*. Paris: Éditions Chaka, 1989.
- Berger, Gaston. «L'attitude prospective.» *Management International* 4, non. 3 (1964): 43–46.
- Berger, Gaston. *De la prospective: Textes fondamentaux de la prospective française, 1955–1966*. Paris: L'Harmattan, 2007. Berger, Gaston. *Phénoménologie du temps et prospective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- Berger, Gaston, JJ Chevallier et coll. *Le fédéralisme*. Paris: puf, 1956. Bergson, Henri. *Le CreativeMind: une introduction à la métaphysique*. NewYork: Doubles, 2007. Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. Londres: Allen et Unwin, 1911. Bergson, Henri. *Temps et libre arbitre: essai sur les données immédiates de la conscience*. Londres: George Allen, 1913. Beriss, David. *Peau noire, voix françaises: ethnicité caribéenne et activisme en France urbaine*. Boulder, CO: Westview Press, 2004.
- Berman, Nathaniel. «Mais l'alternative est le désespoir»: le nationalisme européen et la Renouveau moderniste du droit international. » *Revue de droit de Harvard* 106 (juin 1993): 1792-1903.
- Berman, Nathaniel. «Intervention dans un« monde divisé »: les axes de la légitimité.» *Journal européen de droit international* 17, non. 4 (2006): 743–69.
- Berman, Nathaniel. «Souveraineté en suspens: autodétermination et droit international». *Journal de droit international du Wisconsin* 7 (1988): 51–105. Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard / Presses Universitaires Créoles, 1989.
- Bernabé, Yves, Viviane Capgras et Pascal Murgier. «Les politiques culturelles à la Martinique depuis la décentralisation », dans *1946–1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 133–52.
- Bernstein, Richard J. *Le virage pragmatique*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Berry, David. «Un Contradictoire permanent: L'itinéraire idéologique et politique de Daniel Guérin», dans *Après le déluge: nouvelles perspectives sur l'histoire intellectuelle et culturelle de la France d'après-guerre*, ed. Julian Bourg. Lanham, MD: Lexington Books, 2004. Bey, Salma Mardam. *La quête d'indépendance de la Syrie, 1939–1945*. Ithaca, NY: grenat et Ithaca Press, 1994.
- Bhagavan, Manu. «ANewHope: l'Inde, les Nations Unies et l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme.» *Études asiatiques modernes* (2009): 1–37. Bhagavan, Manu. «Les États princiers et la construction de l'Inde moderne: internationalisme, constitutionnalisme et moment postcolonial.» *Revue de l'histoire économique et sociale de l'Inde* 46, non. 3 (2009): 427–56.

- Blackburn, Robin. *Le renversement de l'esclavage colonial, 1776–1848*. Londres: Verso, 1989. Blatt, David. «Immigrant Politics in a Republican Nation», dans *Cultures postcoloniales en France*, ed. Alec G. Hargreaves et MarkMcKinney. New York: Routledge, 1997, 40–58.
- Blérald, Alain. *Négritude et politique aux Antilles*. Paris: Éditions Caribéennes, 1981. Bloch, Ernst. «Non-synchronisme et obligation de sa dialectique.» *Nouvel allemand* *La critique* 11 (printemps 1977): 22–38. Bloch, Ernst. *Le principe de l'espoir*, vol. 1. Cambridge, MA: mit Press, 1986. Bloch, Ernst. *Esprit d'utopie*. Stanford, Californie: Stanford University Press, 2000.
- Bloch, Ernst et Theodor Adorno, «Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the Contradictions of Utopian Longing (1964)», dans Ernst Bloch, *La fonction utopique de l'art et de la littérature: essais sélectionnés*. Cambridge, MA: mit Press, 1989.
- Bloch, Marc. *Étrange défaite: une déclaration de preuve*. New York: Norton, 1999. Boittin, Jennifer Anne. *Métropole coloniale: les terrains urbains de l'anti-impérialisme et* *Le féminisme dans l'entre-deux-guerres à Paris*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2010. Bonilla, Yarimar. «Transcriptions césairiennes.» *Le travail de l'homme vient de commencer: les héritages de Césaire*. <http://cesairelegacies.cdrrs.columbia.edu/>.
- Bonilla, Yarimar. «La Guadeloupe est à nous: la politique préfigurative de la grève de masse aux Antilles françaises.» *Interventions: Journal international d'études postcoloniales* 12, non. 1 (2010): 125–37.
- Bonilla, Yarimar. «La Guadeloupe en grève: un nouveau chapitre aux Antilles françaises.» *Rapport nacla sur les Amériques* 42 (3): 6–10.
- Bonilla, Yarimar. «Le passé est fait par la marche: activisme syndical et production historique en Guadeloupe postcoloniale.» *Anthropologie culturelle* 26, non. 3 (2011): 313–39. Boone, Catherine. *Le capital marchand et les racines du pouvoir de l'État au Sénégal: 1930–1985*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Boone, Catherine. *Topographies politiques de l'État africain: autorité territoriale et choix institutionnel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Borella, François. *L'Évolution politique et juridique de l'Union française depuis 1946*. Paris:
- R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1958. Borgwardt, Elizabeth. *A New Deal pour le monde: la vision américaine des droits de l'homme*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005. Bosniak, Linda. *Le citoyen et l'étranger: les dilemmes de l'adhésion contemporaine*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006. Bosniak, Linda. «Citoyenneté dénationalisée.» *Indiana Journal of Global Legal Studies* 447 (printemps 2000).
- Bosniak, Linda. «Nationalité multiple et transformation postnationale du citoyen navire.» *Virginia Journal of International Law* 42 (2002): 979–1004. Bowen, John B. *Pourquoi les Français n'aiment pas le foulard: l'islam, l'État et l'espace public*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Brecht, Bertolt. «Le théâtre moderne est le théâtre épique», dans *Brecht sur le théâtre: le Développement d'une esthétique*, ed. John Willett. New York: Hill and Wang, 1964. Breton, André. «Martinique charmeuse de serpents. Un grand poète noir. *Tropiques*, non. 11 (mai 1944).

Brocheux, Pierre et Daniel Hémery. *Indochine: une colonisation ambiguë, 1858–1954*.

Berkeley: University of California Press, 2011.

Brown, Wendy. «Intemporalité et ponctualité: théorie critique dans les temps sombres», dans

Edgework: Essais critiques sur la connaissance et la politique. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Brown, Wendy. *États fortifiés, souveraineté en déclin*. New York: Zone Books, 2010. Brugmans, Henri et Pierre

Duclos, *Le fédéralisme contemporain: Critères, institutions,*

points de vue. Leyden: Styhoff, 1962.

Buber, Martin. «L'approche binationale du sionisme», dans *Vers l'union en Palestine: essais sur le sionisme et*

la coopération judéo-arabe, ed. M. Buber, JL Manges et AE Simon. Palestine: Ihud Assn., 1947.

Buck-Morss, Susan. *Dreamworld et Catastrophe: le passage de l'utopie de masse à l'Est et*

Ouest. Cambridge, MA: mit Press, 2002. Buck-Morss, Susan. «Le don du passé.» *Petite hache* 33 (novembre

2010): 173–85. Buck-Morss, Susan. «Histoire universelle», dans *Hegel, Haïti et histoire universelle*. Pitts-

Burgh: University of Pittsburgh Press, 2009. Buck-Morss, Susan. *L'origine de la dialectique négative*. New

York: Free Press, 1977. Burac, Maurice. «Les Antilles françaises et les Caraïbes», dans *Français et Occidental:*

la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane française aujourd'hui, ed. Richard DE Burton et Fred Reno.

Charlottesville: Presse universitaire de Virginie, 1994, 98-111. Burton, Richard DE *Assimilation ou indépendance:*

perspectives pour la Martinique. Toronto:

Centre for Developing-Area Studies, Université McGill, 1978. Burton, Richard DE et Fred

Reno, eds. *Français et antillais: Martinique,*

Guadeloupe et Guyane française aujourd'hui. Charlottesville: University Press of Virginia,

1994.

Burton, Richard DE «Les Indes occidentales à l'heure de l'Europe: un aperçu», dans *Français et Occidental:*

la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane française aujourd'hui, ed. Richard DE Burton et Fred Reno.

Charlottesville: University Press of Virginia,

1994, 1–19.

Burton, Richard DE «L'idée de différence dans la pensée française contemporaine de l'Ouest indien: Négritude,

Antillanité, Créolité», in *Français et Occidental: la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane française*

aujourd'hui, ed. Richard DE Burton et Fred Reno. Charlottesville: University Press of Virginia, 1994.

Burton, Richard DE «KeMoun Nou Ye? L'idée de différence dans la pensée contemporaine franco-indienne. » *NewWest*

Indian Guide 67, nos. 1–2 (1993). Butler, Judith. «Le judaïsme est-il le sionisme?» Dans *Le pouvoir de la religion*

dans la sphère publique, ed.

Judith Butler, EduardoMendieta et Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press,

2011, 79–89.

Callard, Keith. «La République de Bourguiba.» *Journal international* 16, non. 1 (hiver 1960/1961): 17–36.

Camus, Albert. «Algérie 1958», dans *Résistance, rébellion et mort: essais*. New York:

Millésime, 1995.

Camus, Albert. *Camus at Combat: Writing, 1944-1947*, ed. Jacqueline Lévi-Valensi.

Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006. Camus, Albert.

La peste. New York: Pingouin, 1966.

Casimir, Jean. *La culture opprimé*. Delmas, Haïti: Lakay, 2001. Catroux, Georges. «La France, la Tunisie et le Maroc.» *Journal international* 9, non. 4 (automne 1954): 282–94.

Caygill, Howard. *Levinas et le politique*. New York: Routledge, 2002. Césaire, Aimé. *Aimé Césaire: La poésie recueillie*. Trans. Clayton Eshelman et Annette

Forgeron. Berkeley: University of California Press, 1983.

Césaire, Aimé. «Aimé Césaire crée un Faust africain. La tragédie du roi Christophe. Entretien avec Dominique Désanti. *Jeune Afrique*, non. 161 (9-15 décembre 1963): 25-26. Césaire, Aimé. «Aimé Césaire propose à la Martinique un moratoire.» *Le Naïf* 329 (3–9 juin 1981): 13–15.

Césaire, Aimé. *Les armes miraculeuses*. Paris: Gallimard, 1946. Césaire, Aimé. «Cahier d'un retour au pays natal», dans *Aimé Césaire: La Poésie*. Paris:

Seuil, 1994.

Césaire, Aimé. "Crise dans les départements d'Outre-Mer ou crise de la départementalisation." *Présence Africaine* 36 (1961).

Césaire, Aimé. «Culture et colonisation», dans Le i^{er} congrès international des écrivains et artistes noirs. Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956. *Présence Africaine*, numéros spéciaux 8–10 (juin-novembre 1956).

Césaire, Aimé. «De la constitution.» *Le Progressiste*, 2 août 1958, 1.

Césaire, Aimé. «Discours d'inauguration de la place de l'abbé Grégoire, Fort-de-France, 28 décembre 1950», dans *Aimé Césaire: Oeuvres complètes, vol. 3: Oeuvre historique et politique: Discours et communications*. Fort-de-France: Désormeaux, 1976. Césaire, Aimé. "Discours prononcé en l'honneur de la visite de LS Senghor (fév.

13, 1976) », dans *Aimé Césaire: Oeuvres complètes, vol. 3: Oeuvre historique et politique: Discours et communications*. Paris: Éditions Désormais, 1976.

Césaire, Aimé. «Discours prononcé par M. Aimé Césaire», dans Gaston Monnerville, Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire, *Commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage: Discours prononcés à la Sorbonne le 27 avril 1948*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

Césaire, Aimé. «Discours sur le colonialisme», dans *Aimé Césaire: Oeuvres complètes, vol. 3:*

Oeuvres historique et politique: Discours et communications. Paris: Éditions Désormaux, 1976.

Césaire, Aimé. *Et les chiens se taisent*. Paris: Présence Africaine, 1956. Césaire, Aimé. *Ferments*. Paris: Seuil,

1960. Césaire, Aimé. «Fragments d'un poème», *Tropiques*, nos. 1, 9 (avril 1941). Césaire, Aimé. «L'heure du choix.» *Le Progressiste* 1, non. 15 (5 juillet 1958). Césaire, Aimé. «Hommage à Victor Schoelcher.» *Tropiques*, nos. 13-14 (1945). Césaire, Aimé. «L'Homme de culture et ses responsabilités.» *Présence Africaine*, spécial

numéro: «Deuxième congrès international des écrivains et artistes noirs (Rome du 26 mars au 1^{er} avril 1959)»: tome 1: «L'unité des cultures négro-africaines», nos. 24-25 (février-mai 1959).

Césaire, Aimé. «Imaginer ou mourir.» *Le Progressiste* 1, non. 22 (30 août 1958): 1. Césaire, Aimé. Présentation de Daniel Guérin, *Les Antilles décolonisées*. Paris: Présence Africaine, 1956.

Césaire, Aimé. *Lettre à Maurice Thorez*. Paris: Présence Africaine, 1956.

Césaire, Aimé. «Mémorial pour Louis Delgrès», dans *La poésie recueillie*, trans. Clayton

Eshelman et Annette Smith. Berkeley: University of California Press, 1984. Césaire, Aimé. «La mort des colonies.» *Les temps modernes* 11, non. 123 (mars-avril 1956). Césaire, Aimé. *Nègre je suis, nègre je resterai: Entretiens avec Françoise Vergès*. Paris: Michel, 2005.

Césaire, Aimé. «Une occasion manqué.» *Le Progressiste* 1, non. 19 (9 août 1958). Césaire, Aimé. «Les opiomanes du mensonge.» *Le Progressiste* 1, non. 17 (26 juillet 1958). Césaire, Aimé. "Panorama." *Tropiques*, non. 10 (février 1944). Césaire, Aimé. «La poésie», dans *La Poésie*, ed. Daniel Maximin et Gilles Carpentier.

Paris: Seuil, 2006.

Césaire, Aimé. «Poésie et connaissance.» *Tropiques* non. 12 (janvier 1945). Césaire, Aimé. «Poésie et connaissance», trad. A. James Arnold, dans Arnold, *Aimé Césaire: Poésie lyrique et dramatique, 1946–82*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1990.

Césaire, Aimé. «Pour la transformation de la Martinique en région dans le cadre d'une union française fédérée», dans *Aimé Césaire, Œuvres complètes*, vol. 3: *Œuvre historique et politique: Discours et communications*. Paris: Éditions Désormeaux, 1976. Césaire, Aimé. «Relire Schoelcher.» *Le Progressiste* 1, non. 16 (19 juillet 1958): 1. Césaire, Aimé. «Réponse à Depestre, poète haïtien. Éléments d'un art poétique.

Présence Africaine, nos. 1–2 (avril – juillet 1955): 113–15. Césaire, Aimé. *Une saison au Congo*. Paris: Seuil, 1966.

Césaire, Aimé. «Sur la poésie nationale» et René Depestre, «Réponse à Aimé Césaire (Introduction à un art poétique haïtien)». *Présence Africaine*, non. 4 (octobre-novembre 1955): 39–41, 42–62.

Césaire, Aimé. «Les Temps du régime colonial est passé», dans *Guerre d'Algérie et colonialisme: Textes des interventions et messages prononcés au cours du meeting du 27 janvier 1956*. Paris: Comité d'Action des Intellectuels contre la Poursuite de la Guerre en Afrique du Nord, 1956.

Césaire, Aimé. «Tenir le pas gagné.» *Le Progressiste* 1 (27 sept. 1958): 1. Césaire, Aimé. *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial*. Paris:

Présence Africaine, 1962.

Césaire, Aimé. *La tragédie du roi Christophe*. Paris: Présence Africaine, 1970. Césaire, Aimé. «Le verbe maronnier. À René Depestre, poète haïtien. » *La Poésie*, 481–83. Césaire, Aimé. «Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage», dans Victor Schoelcher,

Esclavage et colonisation, ed. Aimé Césaire. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

Césaire, Aimé et Françoise Vergès. *Ne'gre je suis, ne'gre je resterai*. Paris: AlbinMichel, 2005.

Césaire, Suzanne. «1943: Le Surréalisme et nous», *Tropiques* 8–9 (octobre 1943). Césaire, Suzanne. «André Breton», *Tropiques* 3 (octobre 1941). Césaire, Suzanne. *Le grand camouflage: Ecrits de dissidence (1941–1945)*. Paris: Seuil, 2009. Césaire, Suzanne. «Léo Frobénius», *Tropiques* 1 (avril 1941). Césaire, Suzanne. «Malaise d'une civilisation», *Tropiques* 5 (avril 1942). Chafer, Tony. *La fin de l'empire en Afrique de l'Ouest: la décolonisation réussie de la France?*

Londres: Berg, 2002.

- Chakrabarty, Dipesh. *Provincialiser l'Europe: pensée postcoloniale et différence historique*. rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Chamoiseau, Patrick, Raphaël Confiant, Jean Bernabé et Lucien Taylor. «Creolité Bites.» *Transition*, non. 74 (1997): 124–61.
- Charte des Nations Unies et Statut de la Cour internationale de Justice. San Francisco 1945. Consulté le 14 juillet 2011. www.un.org/en/documents/charter. Chatterjee, Partha. *Pensée nationaliste et monde colonial: discours dérivatif*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. Cheah, Pheng. *Conditions inhumaines: sur le cosmopolitisme et les droits de l'homme*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. Cissoko, SékénéMody. *Un combat pour l'unité de l'Afrique de l'Ouest, la Fédération du Mali (1959-1960)*. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 2005. Cleary, AS. «Le mythe de MauMau dans son contexte international.» *Affaires africaines* 89, non. 355 (avril 1990): 227–45.
- Cole, Jennifer. *Oublier le colonialisme? Sacrifice et art de la mémoire à Madagascar*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Collier, Simon. «Nationalité, nationalisme et supranationalisme dans les écrits de Simón Bolívar.» *Revue historique hispanique américaine* 63, non. 1 (février 1983): 37–64. Comaroff, Jean et John L. Comaroff. «Libéralisme, policulturalisme et id-ologie: Réflexions sur la citoyenneté et la différence », dans *Théorie du Sud; ou, Comment EuroAmerica évolue vers l'Afrique*. Boulder, CO: Paradigm, 2011.
- Comité pour la Mémoire de l'Esclavage. Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions, 12 avril 2005. Consulté le 30 juin 2008. www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/054000247/index.shtml.
- Condé, Maryse. "L'ordre, le désordre, la liberté et l'écrivain occidental." *Yale français Études*, non. 83 (1993): 121–35.
- La conférence africaine française. Brazzaville, 30 janvier 1944–8 février 1944. Alger: Commissariat aux Colonies, 1944. Confiant, Raphaël. *Aimé Césaire: Une traversée paradoxale du siècle*. Paris: Stock, 1993. Connolly, Matthew. *Révolution diplomatique: la lutte pour l'indépendance de l'Algérie et les origines de l'après-guerre froide*. New York: Oxford University Press, 2003. Connolly, WilliamE. *L'éthos de la pluralisation*. Minneapolis: Université du Minnesota Press, 2005.
- Connolly, WilliamE. *Pluralisme*. Durham, Caroline du Nord: Duke University Press, 2005. Constant, Fred. «Aimé Césaire et la politique: Sept leçons de leadership.» *Politique, culture et société françaises* 27, non. 3 (hiver 2009): 34–42.
- Constant, Fred. «La politique migratoire: Essai d'une évaluation», dans *1946–1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 97-132.
- Constant, Fred. «Pour une lecture sociale des revendications mémorielles 'victimaires',» *Esprit* non. 332, numéro spécial, «Antilles: La république ignorée» (2007): 105–16. Constant, Fred. *La retraite aux flambeaux: Société et politique en Martinique*. Paris: Éditions Caribéennes, 1988.
- Constant, Fred. «Les usages politiques de la décentralisation dans les dom: Le cas de la Martinique.» *Cahiers de l'administration outre-mer* 2 (mai 1989): 43–65.

Constant, Fred et Justin Daniel, eds. *1946–1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer*. Paris: L'Harmattan, 1997. Constant, Fred et Justin Daniel, eds. *Politique et développement dans les Caraïbes*.

Paris: L'Harmattan, 1999.

Constitution du 27 octobre 1946. Consulté le 1er mai 2007. <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1946-ive-republique.5109.html>.

Constitution du 4 octobre 1958. Consulté le 1er mai 2007. <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html>.

Cooper, Frederick. *L'Afrique depuis 1940: le passé du présent*. New York: Cambridge Presse universitaire, 2002.

Cooper, Frederick. «Alternatives à l'Empire: la France et l'Afrique après la Seconde Guerre mondiale», dans *L'état de souveraineté: territoires, lois, populations*, ed. Douglas Howland et Luise White. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

Cooper, Frederick. *Citoyenneté entre empire et nation: refaire la France et l'Afrique française, 1945-1960*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014. Cooper, Frederick. *Décolonisation et société africaine: la question du travail en français et Afrique britannique*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Cooper, Frederick. «« Notre grève »: égalité, politique anticoloniale et grève des chemins de fer de 1947–1948 en Afrique de l'Ouest.» *Journal d'histoire africaine* 37, non. 1 (1996): 81-118.

Cooper, Frederick. «Provincializing France», dans *Formations impériales*, ed. Ann Laura Stoler, Carole McGranahan et Peter Purdue. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2007.

Coquery-Vidrovitch, Catherine. «Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires 1898–1930.» Paris: Mouton, 1972.

Coquery-Vidrovitch, Catherine. «Nationalité et citoyenneté en Afrique occidentale française: Originaux et citoyens dans le Sénégal colonial.» *Journal d'histoire africaine* 42 (2001): 296-304.

Cornell, Drucilla et Nyoko Muvangua. *uBuntu et la loi: idéaux africains et post-jurisprudence de l'apartheid*. New York: Fordham University Press, 2011.

Coronil, Fernando. «L'avenir en question: histoire et utopie en Amérique latine (1989-2010)», dans *Les affaires comme d'habitude: les racines de la panne financière mondiale*, ed. Craig Calhoun et Georgi Derlugian. New York: New York University Press et Social Science Research Council, 2011, 231–92.

Cottias, Myriam. «L'oubli du passé' contre la 'citoyenneté': Troc et ressentiment à la Martinique (1848–1946)», in *1946–1996: Cinquante et de départementalisation outremer*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 293–313. Courmand, André et Maurice Lévy, eds. *Façonner l'avenir: Gaston Berger et le concept de prospective*. Londres et New York: Gordon et Breach, 1973. Courtois, Patrick. «Le noisetier, le coudrier.» *L'arbre mémoire de l'homme*. Accédé

28 septembre 2012. <http://patrick.moostik.net/>.

Pacte de la Société des Nations. Boston: Fondation pour la paix mondiale, 1920.

Cox, Pamela et Richard Kessler, «Après Senghor - un Sénégal socialiste?» *Affaires africaines* 79, non. 316 (juillet 1980): 327–42. Crapanzano, Vincent. *Les Harkis: la blessure qui ne guérit jamais*. Chicago: Université de

Chicago Press, 2011.

Crawford et James R. *La création des États en droit international*. 2e éd. New York: Buffleford University Press, 2007. Cristecu, Aureliu. *Le droit à l'autodétermination: évolution historique et actuelle sur la base des instruments des Nations Unies*. New York: Nations Unies, 1981.

Crowder, Michael. «L'indépendance comme objectif de la politique francophone de l'Afrique de l'Ouest 1944-1960», dans *Afrique occidentale coloniale: essais rassemblés*. New York: Routledge, 1978. Crusol, Jean. «Quelques aspects économiques de la départementalisation aux Antilles françaises.» *Études caribéennes* 15, non. 1 (avril 1975): 20–31.

Daniel, Justin. «Aimé Césaire et les Antilles françaises: Une histoire inachevée?» *Politique, culture et société françaises* 27, non. 3. (hiver 2009): 24–33.

Daniel, Justin. «Crise ou mutations des institutions: La quête de nouveaux modèles», dans *Politique et développement dans les Caraïbes*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1999, 99–153.

Daniel, Justin. «Développement et compétition politique: Vers une mutation du modèle portoricain?» Dans *Les îles caraïbes: Modèles politiques et stratégiques de développement*. Paris: Karthala, 1996, 185–223.

Daniel, Justin. «Les élus face à la réforme institutionnelle et à l'acte ii de la décentralisation: La difficile conciliation d'aspirations contradictoires», dans *Entre assimilation et émancipation*, ed. Thierry Michalon. Paris: Les Perséides, 2006.

Daniel, Justin. «L'espace politique martiniquais à l'épreuve de la départementalisation», dans *1946–1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997.

Daniel, Justin, éd. *L'outre-mer à l'épreuve de la décentralisation: Nouveaux cadres institutionnels et difficultés d'adaptation*. Paris: L'Harmattan, 2007. D'Arbousier, Gabriel. *Une mystification dangereuse: La théorie de la négritude*. Paris: La nouvelle critique, 1949.

Darsières, Camille. *Des origines de la nation martiniquaise*. Pointe-à-Pitre: Desormeaux, 1974. Dash, J. Michael. «Aimé Césaire: La légèreté supportable du devenir.» *pmla* 125, non. 3 (2010): 737–42.

Dash, J. Michael. *Édouard Glissant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Dash, J. Michael. *L'autre Amérique: la littérature caribéenne dans un nouveau contexte mondial*. Carboniser-

lottesville: Presses universitaires de Virginie, 1998. Davis, Gregson. *Aimé Césaire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. DeClair, Edward G. *Politique en marge: les gens, les politiques et l'organisation de la*

Front national français. Durham, Caroline du Nord: Duke University Press, 1999.

Déclaration commune du sommet de Paris pour la Méditerranée, Paris, 13 juillet 2008, Conseil de l'Union européenne, Bruxelles, le 15 juillet 2008 11887/08 (Presse 213). Décret d'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises le 27 avril 1848. Réimprimé en

Nelly Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*. Paris: Fayard, 1994, 381–82. de Francesco, Antonio. «Souveraineté populaire et pouvoir exécutif dans la révolte fédéraliste de 1793». *Histoire française* 5, non. 1 (1991): 74–101.

de Gaulle, Charles. «Discours de Bayeux, 16 juin 1946», dans *Discours et messages*, 1: *Pendant la guerre, juin 1940-janvier 1946*. Paris: Plon, 1971.

de Gaulle, Charles. «Discours de Brazzaville, 30 janvier 1944.» La conférence africaine française. Brazzaville, 30 janvier 1944–8 février 1944. Alger: Commissariat aux Colonies, 1944.

De Gaulle, Charles. «Discours de l'Hôtel de Ville de Paris, 25 août 1944.» Consulté le 15 juin 2012.

<http://www.charles-de-gaulle.org/pages/1-homme/accueil/discours/pendant-la-guerre-1940-1946/discours-de-1-hotel-de-ville-de-paris-25-aout-1944.php>.

de Gaulle, Charles. *Discours et messages: Dans l'attente, février 1946 – avril 1958*. Paris: Plon, 1970.

de Gaulle, Charles. *Discours et messages*, 1: *Pendant la guerre, juin 1940 – janvier 1946*. Paris: Plon, 1947.

DeGrazia, Victoria. *Empire irrésistible: l'avancée de l'Amérique à travers l'Europe du XXe siècle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Delavignette, Robert. «L'Union française: À l'échelle du Monde, à la mesure de l'Homme. *Esprit* 112 (1er juillet 1945): 214–36. Derrida, Jacques. *La fièvre des archives: une impression freudienne*. Chicago: Université de Chicago Presse, 1996.

Derrida, Jacques. «Force of Law», dans *Déconstruction et possibilité de justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld et David Gray Carlson. New York: Routledge, 1992.

Derrida, Jacques. «Hostipitality», dans *Actes de religion*. New York: Routledge, 2002. Derrida, Jacques. *De l'hospitalité*. Stanford, Californie: Stanford University Press, 2000. Derrida, Jacques. *Sur le cosmopolitisme et le pardon*. New York: Routledge, 2001. Derrida, Jacques. *L'autre titre: Réflexions sur l'Europe d'aujourd'hui*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. Derrida, Jacques. *Politique de l'amitié*. Verso: 1997. Derrida, Jacques. *Voleurs: deux essais sur la raison*. Stanford, Californie: Université de Stanford

Press, 1992. Derrida, Jacques. *Politique de l'amitié*. Verso: 1997. Derrida, Jacques. *Voleurs: deux essais sur la raison*. Stanford, Californie: Université de Stanford

Press, 2005.

Derrida, Jacques. *Spectres de Marx: l'état de la dette, l'œuvre du deuil et le New International*. New York: Routledge, 1994. Deschamps, Hubert. *L'Union française: Évolution politique et juridique*. Paris: Institut d'études politiques, 1949.

Devèze, Michel. *La France d'Outre-Mer: De l'empire colonial à l'Union française*. Paris: Hachette, 1948.

Devillers, Philippe. «Indochine, Indonésie: Deux décolonisations manquées», dans *L'ère des décolonisations, Actes du colloque international*, ed. Charles-Robert Ageron et Marc Michel. Paris: Khartala, 1995.

Dewey, John. *L'essentiel Dewey*, vol. 1: *Pragmatisme, éducation, démocratie*. Épanouissement: Indiana University Press, 1998. Dewey, John. *Le public et ses problèmes*. New York: Holt, 1927. DeWitte, Ludo. *L'assassinat de Lumumba*. New York: Verso, 2001.

Dewitte, Philippe. «La cgt et les syndicats d'Afrique occidentale française (1945-1957).» *Le mouvement social*, non. 117 (octobre-décembre 1981): 3–32.

Dewitte, Philippe. *Les mouvements nègres en France, 1919–1939*. Paris: L'Harmattan, 1985. Dia, Mamadou. *Les nations africaines et la solidarité mondiale*. New York: Praeger, 1961. Dia, Mamadou. *Afrique: Le prix de la liberté*. Paris: L'Harmattan, 2001, 11–91. Dia, Mamadou. *Contribution à l'étude du mouvement coopératif en Afrique noire*. Paris:

Présence Africaine, 1957.

Dia, Mamadou. «Les Coopératives vivront en Afrique comme sous les Ciel Toulpousain» (lettre). *Condition humaine*, non. 14 (5 octobre 1948): 3–4. Dia, Mamadou. *L'Économie africaine: Études et problèmes nouveaux*. Paris: puf, 1957. Dia, Mamadou. *Mémoires d'un militant du tiers-monde*. Paris: Éditions Publisud, 1985. Dia, Mamadou. «Notre dette envers François Perroux», dans François Denoël, *François*

Perroux. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme, 1990, 68–9. Dia, Mamadou. «L'offensive contre les coopératives». *Condition humaine*, non. 12 (sept.

1, 1948): 1.

Dia, Mamadou. *Réflexions sur l'économie de l'Afrique noire*. Paris: Éditions Africaines, 1952.

Dia, Mamadou. «La Révolution Economique: Les Coopératives Indigènes.» *État Humaine*, non. 4 (7 avril 1948).

Dia, Mamadou. «La Révolution Économique au Sénégal.» *Condition humaine*, non. 3 (10 mars 1948): 1–2.

Diagne, Souleymane Bachir. «Bergson dans les colonies: intuition et durée dans la pensée de Senghor et Iqbal.» *Qui Parle* 17, non. 1 (automne / hiver 2008): 125–45.

Diagne, Souleymane Bachir. *Bergson Postcolonial: L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*. Paris: cnrs Éditions, 2011. Diagne, Souleymane Bachir. «La leçon de Gaston Berger», dans *Gaston Berger, introduction à une philosophie de l'avenir*, ed. Souleymane Bachir Diagne. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 1997, 15–18.

Diagne, Souleymane Bachir. *Léopold Sédar Senghor: L'art africain comme philosophie*. Paris: Reveneue, 2007.

Diagne, Souleymane Bachir. «Perspective: développement et culture politique du temps». *Développement de l'Afrique* 29, non. 1 (2004): 55–69.

Diagne, Souleymane Bachir. «Sur la théorie de Gaston Berger», dans *Gaston Berger, introduction à une philosophie de l'avenir*, ed. Souleymane Bachir Diagne. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 1997, 69–84.

Diop, Adama Baytir. *Le Sénégal à l'heure de l'indépendance: Le projet politique de Mamadou Dia (1957-1962)*. Paris: L'Harmattan, 2008, 20–49. Diop, Alioune. «Discours d'ouverture», dans Le i^{er} congrès international des écrivains et artistes noirs. Paris, Sorbonne, 19-22 septembre 1956. *Présence Africaine*, numéros spéciaux 8–10 (juin-novembre 1956).

Diop, Alioune. «Niam n'goura ou les raisons d'être de Présence Africaine.» *Présence Africaine* 1 (novembre-décembre 1947): 7–14.

Diop, Boubacar Boris «Le Discours inacceptable de Nicolas Sarkozy» (13 août 2007). Consulté le 14 mars 2008. http://www.rewmi.com/le-discours-inacceptable-de-nicolas-sarkozy-par-boubacar-boris-diop_a3409.html.

Diop, Momar Coumba et Mamadou Diouf. «L'administration sénégalaise, les confréries religieuses, et les paysanneries.» *Développement de l'Afrique* 17, non. 2: 65–87.

Diouf, Mamadou. «Assimilation coloniale et identités religieuses de la civilité des originaires des Quatre Communes (Sénégal).» *Revue canadienne des études africaines / Revue canadienne des études africaines* 34, non. 3, numéro spécial, «Sur l'esclavage et l'islam dans l'histoire de l'Afrique: un hommage à Martin Klein» (2000): 565–87.

Diouf, Mamadou. *Histoire du Sénégal: Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

Diouf, Mamadou. «Léopold Sédar Senghor et la construction de la nation sénégalaise», dans *Léopold Sédar Senghor: La pensée et l'action politique: Actes du Colloque*. Paris: Assemblée Nationale / Assemblée Parlementaire de la Francophonie, Section Française, 2006. Consulté le 29 septembre 2008. www.assemblee-nationale.fr/international/colloque_senghor.pdf.

Diouf, Mamadou. «Les Quatre Communes, histoire d'une assimilation particulière», dans *Histoire du Sénégal: Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*. Paris: Larose, 2001, 135–56.

Diouf, Mamadou. «Développement sénégalais: de la mobilisation de masse à l'élitisme technocratique», dans *Développement international et sciences sociales: essais sur l'histoire et la politique du savoir*, ed. Frederick Cooper et Randall Packard. Berkeley: University of California Press, 1997.

Dobie, Madeleine. «Exode invisible: l'effacement culturel de la migration antillaise.» *Diaspora* 13 (2004): 149–83.

Douzinas, Costas et Slavoj Žižek, eds. *L'idée du communisme*. New York: Verso, 2010. Drew, Catriona. «L'histoire du Timor oriental: le droit international en procès.» *Journal européen de droit international* 12, non. 4 (1er septembre 2001): 651–84. Dubois, Laurent. *Avengers of the NewWorld: L'histoire de la révolution haïtienne*. Came-

bridge, MA: Harvard University Press 2004. Dubois, Laurent. *Une colonie de citoyens: révolution et émancipation des esclaves à la française*

Caribbes, 1787-1804. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004. Dubois, Laurent. *Haïti: les répliques de l'histoire*. New York: Metropolitan Books, 2012. Dubois, Laurent. «Haunting Delgrès», dans Daniel Walkowitz et Lisa Maya Knauer, éd.,

Histoires contestées dans l'espace public: mémoire, race et nation. Durham, Caroline du Nord: Duke University Press, 2009.

Dubois, Laurent. «Louverture, Dessalines et la quête de la souveraineté.» Non publié.

Dubois, Laurent. «République en mer.» *Transition*, non. 79 (1999): 64–79. Dubois, Laurent. *Empire du football: la Coupe du monde et l'avenir de la France*. Berkeley: Uni-

versity of California Press, 2010. DuBois, WEB *Reconstruction des Noirs en Amérique, 1860–1880*. New York: Free Press, 1992. Duiker, William J. *Ho Chi Minh: une vie*. New York: Hyperion, 2000.

Dumont, Jacques. «La quête de l'égalité aux Antilles. La départementalisation et les manifestations des années 1950. » *Le Mouvement Social* non. 230 (janvier-mars 2010): 79–98. Dunoff, Jeffrey L. et Joel P. Trachtman, eds. *Diriger le monde?: Constitutionnalisme, droit international et gouvernance mondiale*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Durand, Charles. «État unitaire, état unitaire décentralisé, et état fédéral.» *Le Progressiste* 1, non. 8 (21 mai 1958).

- Durand, J., André de la Far, A. Gauthier-Walther et R. Mangin, eds. *L'Union française sera fédérale ou ne sera pas*. Paris: La Fédération, Centre d'Études Institutionnelles pour l'Organisation de la Société Française, 1947.
- Duroselle, JB «Le tournant de la politique française: 1947.» *Examen de la politique* 13, non. 3 (juillet 1951): 302–28.
- Echenberg, Myron. «'Morts pour la France': le soldat africain en France pendant la Seconde Guerre mondiale. *Journal d'histoire africaine* 26, non. 4, WorldWar II and Africa (1985): 3775–80.
- Edwards, Brent Hayes. «Aimé Césaire et la syntaxe de l'influence.» *Recherche en Afrique Littératures* 36, non. 2 (été 2005): 1–18.
- Edwards, Brent Hayes. «Introduction: Césaire en 1956.» *Texte social*, non. 103 (été 2010): 115–25.
- Edwards, Brent Hayes. *La pratique de la diaspora: littérature, traduction et montée de l'internationalisme noir*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. Eley, Geoff. «L'Europe après 1945». *Journal de l'atelier d'histoire* 65 (printemps 2008): 195–212. Engle, Karen. le *Promesse insaisissable du développement autochtone: droits, culture, stratégie*. Durham, Caroline du Nord: Duke University Press, 2010.
- Engle, Karen. «Sur l'architecture fragile: la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones dans le contexte des droits de l'homme.» *Journal européen de droit international* 22, non. 1 141 (2011): 141–63.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. *Atteindre notre humanité: l'idée de l'avenir postracial*. New York: Routledge, 2001. Fabbrini, Sergio, éd. *Démocratie et fédéralisme dans l'Union européenne et aux États-Unis: exploration de la gouvernance post-nationale*. New York: Routledge, 2004. Fabre, Michel-Henry. «L'Union française», dans *Le fédéralisme*, ed. Gaston Berger,
- JJ Chevallier et coll. Paris: puf, 1956. Fabre, Michel. *De Harlem à Paris: Écrivains noirs américains en France, 1840–1980*. Champaign-Urbana: University of Illinois Press, 1991. Falk, Richard. *Gouvernance mondiale OnHumane: vers une nouvelle politique mondiale*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Falk, Richard. «Réformer les Nations Unies: perspectives et initiatives de la société civile mondiale.» *Annuaire mondial de la société civile 2005–2006*. Consulté le 28 septembre 2012. www.gcsknowledgebase.org/.
- Autonne, Bernard B. *Rue sans joie: la débâcle française en Indochine*. Mechanicsburg, PA: Livres Stackpole, 1994.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. New York: Grove, 1967. Fanon, Frantz. «Racisme et culture.» Article présenté à l'VIII^e congrès international des écrivains et artistes noirs, Paris, 19–22 septembre 1956. *Présence Africaine*, numéro spécial, 8–10, juin-novembre. 1956.
- Fanon, Frantz. «Antillais et Africains», dans *Vers la révolution africaine*. New York: Grove Press, 1967, 21–22.
- Fanon, Frantz. *Les misérables de la terre*. New York: Grove Press, 2004. Fassbender, Bardo. «La Charte des Nations Unies en tant que Constitution de la communauté internationale.» *Columbia Journal of Transnational Law* 36 (1998): 529–620.

- Fassbender, Bardo. «Nous les peuples des Nations Unies: Puissance constituante et Constitutional Form in International Law », dans *Le paradoxe du constitutionnalisme: pouvoir constituant et forme constitutionnelle*, ed. Martin Loughlin et Neil Walker. New York: Oxford University Press, 2008.
- Fassin, Didier. «La biopolitique de l'altérité: étrangers sans papiers et discrimination raciale dans le débat public français.» *L'anthropologie aujourd'hui* 17, non. 1 (février 2001): 3–7. Fassin, Didier. «Compassion et répression: l'économie morale des politiques d'immigration en France.» *Anthropologie culturelle* 20, non. 3, *Ethnographies of the Biopolitical* (août 2005): 362–87.
- Fassin, Éric. «Même sexe, politique différente: débats sur le « mariage gay » en France et aux États-Unis.» *Culture publique* 13, non. 2 (printemps 2001).
- Fernando, Mayanthi. «Reconfigurer la liberté: la piété musulmane et les limites du séculier Droit et discours public en France. » *Ethnologue américain* 37, non. 1 (2010): 19–35. Ferrare, Alessandro. «L'Europe en tant que « zone spéciale pour l'espoir humain ». » *Constellations* 14, non. 3 (2007): 315–31.
- Fick, Carolyn E. «La Révolution française à Saint Domingue: un triomphe ou un échec?» Dans *Une époque turbulente: la Révolution française et la Grande Caraïbe*, ed. David Barry Gaspar et David Patrick Geggus. Bloomington: Indiana University Press, 1997. Fick, Carolyn E. *La fabrication d'Haïti: la révolution de Saint Domingue vue d'en bas*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1991. Fitzgerald, Gerald E. «Introduction», dans *La pensée politique de Bolívar: Écrits choisis*, ed. Gerald E. Fitzgerald. La Haye: Martinus Nijhoff, 1972. Foltz, William. *De l'Afrique de l'Ouest à la Fédération du Mali*. New Haven, CT: Yale Presse universitaire, 1965.
- Fonkoua, Romuald. *Aimé Césaire (1913–2008)*. Paris: Perrin, 2010.
- Fontana, Biancamaria. «L'Empire napoléonien et l'Europe des nations», dans *L'idée de l'Europe: de l'Antiquité à l'Union européenne*, ed. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press / WoodrowWilson Institute, 2002, 116–28.
- Forsdick, Charles. «Situer Haïti: sur certains représentants du début du XIXe siècle tions de Toussaint Louverture. » *Revue internationale d'études francophones* 10, non. 1 (2007): 17–34.
- Quatre déclarations sur la question de la race*. Paris: unesco, 1969. Franck, Robert. «La France et l'idée européenne», dans *L'histoire de Columbia du XXe Pensée française du siècle*, ed. Laurence D. Kritzman, Brian J. Reilly et M. B. DeBevoise. New York: Columbia University Press, 2007.
- François-Lubin, Bertrand. «Les méandres de la politique sociale outre-mer», dans *1946– 1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997.
- Fraternité Eurafricaine. *Vers une nouvelle nation de l'être*. Paris: Michel Touroude, 1974. Freud, Sigmund. *Au-delà du principe du plaisir*. New York: Norton, 1990. Freud, Sigmund. *L'interprétation des rêves*. Trans. James Strachey. New York: Avon / Harper Collins, 1965.
- Freud, Sigmund. «The Uncanny», dans *L'édition standard des Œuvres psychologiques complètes de Sigmund Freud*, vol. 17 (1917-1919): *Une névrose infantile et autres travaux*. Londres: Hogarth Press, 1955 (1919).

Friedland, William H., Et Carl G. Rosberg Jr., éd. *Socialisme africain*. Stanford, Californie:

Stanford University Press, 1964. Friedlander, Saul, éd. *Mémoire, histoire et extermination des juifs d'Europe*.

Bloomington: Indiana University Press, 1993. Friedlander, Saul. *Sonder les limites de la représentation: le nazisme et la «solution finale»*.

Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. Fromm, Erich, éd. *Humanisme socialiste: un symposium international*. New York: Ancre, 1965.

Gaffield, Julia. «Complexities of Imagining Haiti: A Study of National Constitutions, 1801-1807.» *Journal d'histoire sociale* 41 (2007): 81-103.

Gallagher, John et Ronald Robinson. «L'impérialisme du libre-échange.» *Revue d'histoire économique* 6, non. 1, NS (1953): 1-15. Gandhi, Mahatma. *Écrits politiques sélectionnés*. Indianapolis: Hackett, 1996. Gauvin, Gilles. «Le parti communiste de la Réunion (1946-2000).» *Vingtième Siècle*:

Revue d'histoire, non. 68 (octobre-décembre 2000): 73-94.

Gavrinsky, Serge. «Aimé Césaire et le langage du politique.» *Revue française* 56, non. 2 (décembre 1982): 272-80.

Gayim, Essau. *Le principe de l'autodétermination: une étude de son évolution juridique historique et contemporaine*. Institut norvégien des droits de l'homme, Oslo, publication no. 5, 1990. Geggus, David Patrick. *Études révolutionnaires haïtiennes*. Bloomington: Université de l'Indiana Presse, 2002.

Gènes, James Eskridge. *L'ambivalence coloniale, l'authenticité culturelle et les limites du mimétisme en Afrique de l'Ouest sous domination française, 1914-1956*. New York: Peter Lang, 2004. Gil, Alex. "La découverte de l'Ur-texte de *Et les chiens se taisent*," dans Aimé Césaire à l'œuvre: *Actes du colloque international*, ed. Marc Cheymol et Philippe Ollé-Laprune. Paris: Éditions des archives contemporaines, 2010, 145-56.

Gilroy, Paul. *Mélanolie postcoloniale*. New York: Columbia University Press, 2006. Ginio, Ruth. *Le colonialisme français démasqué: les années Vichy en Afrique de l'Ouest française*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006.

Giraud, Michel. «L'arbre et la forêt: À propos de quelques polémiques récentes.» *Esprit*, non. 332 (2007): 81-83.

Giraud, Michel. «Crispation identitaire et antisémitisme: Le cas d'Antilla.» *Traces*, non. 11 (1985): 129-51.

Giraud, Michel. «De la négritude à la créolité: Une évolution paradoxale à l'ère départementale», dans *1946-1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 373-401.

Giraud, Michel. «Dialectique de descendance et phénotypes dans la classification raciale en Martinique», dans *Français et Occidental: la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane française aujourd'hui*, ed. Richard DE Burton et Fred Reno. Charlottesville: University Press of Virginia, 1994, 75-85.

Giraud, Michel. «Le malheur d'être des soirées.» *Esprit*, non. 332 (2007): 49-61. Giraud, Michel. «Sur l'assimilation: Les paradoxes d'un objet brouillé», dans *Entre assimilation et émancipation*, ed. Thierry Michalon. Paris: Les Perséides, 2006, 89-102. Giraud, Michel et Patrick Weil, «À la pointe avancée de la République.» *Esprit*, non. 332 (2007): 48.

- Girollet, Anne. *Victor Schoelcher, abolitionniste et républicain: Approche juridique et politique*. Paris: Karthala, 2000. Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981. Glissant, Édouard. *Monsieur Toussaint: Une pièce de théâtre*, trans. J. Michael Dash et Édouard Glissant. Boulder, CO: Rienner, 2005. Godineau, Henri. *L'Union française et les principes du droit public*. Bordeaux: Imprimerie Bière, 1949.
- Gordon, Peter Eli. «Le concept de l'apolitique: pensée allemande, juive et théologie politique de Weimar.» *Recherche sociale* 74, non. 3 (automne 2007): 855–78.
- Gosnell, Jonathan K. «France, Empire, Europe: hors de l'Afrique?» *Études comparatives de l'Asie du Sud, Afrique et Moyen-Orient* 26, non. 2 (2006): 203–12. Grenier, René. *L'Union française sera fédérale ou ne sera pas!* Paris: Éditions du Scorpion, 1956.
- Grosfoguel, Ramón. *Sujets coloniaux: les Portoricains dans une perspective mondiale*. Berkeley: University of California Press, 2003. Grosz, Elizabeth. *Le Nick of Time: politique, évolution et intempestif*. Durham, Caroline du Nord: Duke University Press, 2004. Grovogui, Siba N'Zatioula. *Souverains, quasi-souverains et Africains*. Minneapolis: Presses de l'Université du Minnesota, 1996. Guérin, Daniel. *Les Antilles décolonisées*. Paris: Présence Africaine, 1956.
- Gueye, Abdoulaye. «La colonie contre-attaque: mouvements de protestation africains en France postcoloniale.» *Études comparatives de l'Asie du Sud, de l'Afrique et du Moyen-Orient* 26, non. 2 (2006): 225–42.
- Guéye, Lamine. *Étapes et perspectives de l'Union française*. Paris: Éditions de l'Union Française, 1955.
- Guillemin, Philippe. «Les Élus d'Afrique Noire à l'Assemblée Nationale sous la Quatrième République.» *Revue française de science politique* 8, non. 4 (1958): 861–77. Habermas, Jürgen. «La constitutionnalisation du droit international a-t-elle encore une chance?» Dans *Le Divided West*, ed. et trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2006, 115–93.
- Habermas, Jürgen. «L'idée de Kant de paix perpétuelle, avec le recul de deux cents ans», dans *Paix perpétuelle: essais sur l'idéal cosmopolite de Kant*, ed. James Bohman et Matthias Lutz-Bachmann. Cambridge, MA: MIT Press, 1997, 113–53. Habermas, Jürgen. «La constellation postnationale et l'avenir de la démocratie», dans *La constellation postnationale: essais politiques*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. «Constitution haïtienne de 1801», dans *Toussaint Louverture: La Révolution haïtienne*, ed. Nick Nesbitt. New York: Verso, 2008.
- Halbwachs, Maurice. *Sur la mémoire collective*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Hale, Thomas. «Littérature orale: Le discours comme arme de combat chez Aimé Césaire, » dans *Soleil éclaté*, ed. Jacqueline Leiner. Tübingen: Gunter Narr, 1984.
- Hale, Thomas. «Deux décennies, quatre versions: l'évolution du cahier d'Aimé Césaire d'un retour au pays natal, » dans *Quand le rythme change*, ed. Carolyn Parker. Washington, DC: Trois Continents, 1981.

- Hale, Thomas A. et Kora Véron. «La rupture d'Aimé Césaire avec le Parti communiste Français: Nouveaux élans, nouveaux défis. » *Politique, culture et société françaises* 27, non. 3 (hiver 2009): 47–62.
- Hale, Thomas A. et Kora Véron. «Y a-t-il une unité dans les écrits d'Aimé Césaire?» *Recherche en littératures africaines* 41, non. 1 (printemps 2010): 46–70. Hannum, Hurst. *Autonomie, souveraineté et autodétermination: l'accommodement* *Conflits de droits*. Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 1990. Hannum, Hurst et Eileen Babbitt, eds. *Négocier l'autodétermination*. Lanham, MD: Livres de Lexington, 2006.
- Hanson, Paul R. «La révolte fédéraliste: une affirmation ou un déni de souveraineté populaire.» *Histoire française* 6, non. 3 (1992): 335–55. Hardt, Michael et Antonio Negri. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Belknap Press / Harvard University Press, 2011. Hargreaves, Alec. *Immigration, «race» et ethnicité dans la France contemporaine*. New York: Routledge, 1995.
- Hargreaves, Alec, éd. *Mémoire, empire et postcolonialisme: héritages de la colonisation française isme*. Lanham, MD: Lexington Books, 2005. Harvey, David. *Espaces d'espoir*. Berkeley: University of California Press, 2000. Hazard, John N. «Négritude, socialisme et droit». *Columbia Law Review* 65, non. 5 (mai 1965): 778–809.
- Hegel, GWF *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Indianapolis: Hackett, 1987. Tenu, David. *Démocratie et ordre mondial: de l'État moderne à la cosmopolite* *Gouvernance*. Stanford, Californie: Stanford University Press, 1995. Tenue, David. *Théorie politique et État moderne: essais sur l'État, le pouvoir et la démocratie* *racé*. Stanford, Californie: Stanford University Press, 1989. Hick, Frederick Charles. *Le Nouvel Ordre Mondial: Organisation Internationale, Droit International, Coopération Internationale*. New York: Doubleday, 1920. Hiddleston, Jane. «Aimé Césaire et l'humanisme postcolonial.» *Revue de langue moderne* 105, non. 1 (janvier 2010): 87–102. Hilderbrand, Robert C. *Dumbarton Oaks: les origines des Nations Unies et Recherche Postwar Security*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990. Himonga, Chuma et Craig Bosch. «L'application du droit coutumier africain dans le cadre de la Constitution sud-africaine: problèmes résolus ou début?» *Journal de droit sud-africain* 117, non. 2 (2000): 306–41.
- Hodeir, Catherine. «Grand patronat colonial français et domination blanche au tournant des indépendances.» *Histoire coloniale française* 8 (2007): 223–44. Hoffmann, Stanley. «Paradoxes de la communauté politique française», dans *À la recherche de la France*, ed. Stanley Hoffmann. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963, 90–98.
- Holloway, John. *Changer le monde sans prendre le pouvoir: le sens de la révolution* *Aujourd'hui*, 3e éd. New York: Pluto Press, 2010. Holloway, John. *Crack Capitalism*. New York: Pluto Press, 2010.
- Holt, Thomas. *Le problème de la liberté: race, travail et politique en Jamaïque et en Grande-Bretagne, 1832–1938*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

Hommage à Gaston Berger: Colloque du 17 février 1962. Aix-en-Provence: Éditions Ophrys, 1964.

Crochet, Sidney. *Pragmatisme et sens tragique de la vie.* New York: Livres de base, 1975. Hopkins, Anthony G.

«Repenser la décolonisation.» *Passé et présent*, non. 200 (2008): 211–47. Hoskyns, Catherine et Michael Newman, eds. *Démocratiser l'Union européenne:*

Problèmes pour le XXI^e siècle. Manchester: Manchester University Press, 2000. Hurley, E. Anthony. «Est-il, suis-je, un héros?»: L'auto-référentialité et l'héritage colonial dans Toussaint Louverture d'Aimé Césaire, » dans *Arbre de la Liberté: héritage culturel de la révolution haïtienne dans le monde atlantique*, ed. Doris Garraway. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

Hymans, Jacques Louis. *Léopold Sédar Senghor: une biographie intellectuelle.* Edinbourg:

University Press, Édimbourg, 1971. Inden, Ronald B. *Imaginer l'Inde.* Londres: Blackwell: 1990. Irele,

Abiola. *L'expérience africaine en littérature et idéologie.* Bloomington: Indiana

Presse universitaire, 1990.

Irele, Abiola. *Le moment de la négritude: explorations en Afrique francophone et aux Caraïbes*

Littérature et pensée. Trenton, NJ: AfricaWorld Press, 2011. Jacqmin, René. *États-Unis de France: Ce que doit être l'Union française.* Paris: Larose, 1953. James, CLR *Les Jacobins noirs: Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue.*

New York: RandomHouse, 1963. James, William. *Pragmatisme et autres écrits.* Harmondsworth, Royaume-Uni: Penguin Classics, 2000.

Jameson, Frédéric. «La politique de l'utopie.» *Nouvelle critique de gauche* 25 (janvier-février 2004): 35–54. Jennings, Eric. *Vichy sous les tropiques: la révolution nationale de Pétain à Madagascar, Guade-*

loupe et Indochine, 1940-1944. Stanford, Californie: Stanford University Press, 2001. Jenson, Deborah. «Toussaint Louverture, «Spin Doctor»? Lancement de la révolution haïtienne dans la sphère médiatique », dans *Au-delà du récit de l'esclave: politique, sexe et manuscrits dans la révolution haïtienne.* Liverpool: Liverpool University Press, 2011, 45–80.

Déclaration conjointe du président Roosevelt et du premier ministre Churchill, 14 août 1941,

Projet Avalon, École de droit de Yale. <http://avalon.law.yale.edu/wwii/at10.asp>. Jones et Donna V. *Les discours raciaux de la philosophie de vie: négritude, vitalisme et modernité.* New York: Columbia University Press, 2010.

Jos, Emmanuel. «Identité culturelle et identité politique: Le cas Martiniquais», dans *1946–*

1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris:

L'Harmattan, 1997, 335–71.

Journal officiel de la République française (jorf). Débats parlementaires de la 4^{ème} république et constituantes. Assemblée nationale. <http://4e.republique.jo-an.fr/>.

Journal officiel de la République française (jorf). Débats de l'Assemblée nationale constituante. Paris: Journaux officiels, 1946.

Journal officiel de la République française (jorf). Documents de l'Assemblée nationale constituante. Paris: Journaux officiels, 1946. Judt, Tony. «Israël: l'alternative». *Revue de livres de New York* 50, non. 16 (octobre 2003). Judt, Tony. *Le marxisme et la gauche française: études sur le travail et la politique en France, 1830–*

1981. Oxford: Oxford University Press, 1986. Judt, Tony. *Après-guerre: une histoire de l'Europe depuis 1945.* New York: Pingouin, 2005.

Jules-Rosette, Benetta. *Paris noir: le paysage des écrivains africains*. Champaign-Urbana: University of Illinois Press, 1998.

Julien, Charles-André. «Maroc: la fin d'une époque.» *Affaires étrangères* 34, non. 2 (janv. 1956): 199-211.

Kant, Emmanuel. «Le concours des facultés», dans *Immanuel Kant: Écrits politiques*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. New York: Penguin, 2007. Kant, Immanuel. «Paix perpétuelle: une esquisse philosophique», dans *Immanuel Kant: Politique*

Écrits. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Kant, Immanuel. *La philosophie du droit*. Gloucester: Dodo Press, 2009. Kant, Immanuel. «Histoire universelle avec une intention cosmopolite», dans *Immanuel Kant: Écrits politiques*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Kebede, Messay. «Négritude et bergsonisme.» *Journal sur la philosophie africaine* (2003). Consulté le 26 novembre 2013. <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/jap/article/view/18>.

Kelley, Robin DG *FreedomDreams: L'imagination radicale noire*. Boston: Beacon Presse, 2002.

Kelly, John D. et Martha Kaplan. *Communautés représentées: Fidji et World Decolonization*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Kennedy, David. «Défier la règle des experts: la politique de la gouvernance mondiale.» *Revue de droit de Sydney*, 27 (2005): 1–24. Kennedy, David. *Structures juridiques internationales*. Baden-Baden: Nomos, 1987. Kennedy, David. «TheMystery of Global Governance», dans *Diriger le monde?: Constitutionnalisme, droit international et gouvernance mondiale*, ed. Jeffrey L. Dunoff et Joel P. Trachtman. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Kennedy, David. «La politique du Collège invisible: la gouvernance internationale et la politique de l'expertise.» *Revue du droit européen des droits de l'homme* 5 (2001): 463-598. Kent, Raymond K. *De Madagascar à la République malgache. Madagascar 1947: La tragédie oubliée*. Colloque afaspa des 9-11 octobre 1997, Université Paris VIII – Saint Denis: Actes. Paris: Temps des cerises, 1999.

Kipré, Pierre. *Le Congrès de Bamako; ou, La naissance du rda en 1946*. Paris: Chakra, 1989. Knop, Karen. *Diversité et autodétermination en droit international*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Koselleck, Reinhart. *Futures Past: Sur la sémantique du temps historique*. New York: Columbia University Press, 2004.

Koselleck, Reinhart. «Historia Magistra Vitae: La dissolution des topos dans la perspective d'un processus historique modernisé», dans *Futures Passé*. New York: Columbia University Press, 2004.

Koselleck, Reinhart. "Histoire, histoires et structures temporelles formelles", dans *Futures Passé*. New York: Columbia University Press, 2004.

Koselleck, Reinhart. «Neuzeit: Remarks on the Semantics of Modern Concepts of Movement», dans *Futures Passé*. New York: Columbia University Press, 2004. Koselleck, Reinhart. «Perspective et temporalité: contribution à l'exposition historiographique du monde historique», dans *Futures Passé*. New York: Columbia University Press, 2004.

Koselleck, Reinhart. « « Espace d'expérience » et « Horizon des attentes », deux catégories historiques, » dans *Futures Passé*. New York: Columbia University Press, 2004. Koskenniemi, Martti. «Le sort du droit international public: entre technique et politique.» *Examen du droit moderne* 70, non. 1 (janvier 2007): 1–30. Koskenniemi, Martti. *De l'apologie à l'utopie: la structure de l'argument juridique international*

ment. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Koskenniemi, Martti. *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International*

Loi 1870–1960. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Koskenniemi, Martti. «L'autodétermination nationale aujourd'hui: problèmes de théorie et de pratique juridiques.» *Droit international et comparé* Avril 1994. Krog, Antjie. *Pays de mon crâne: culpabilité, chagrin et limites du pardon dans la nouvelle Afrique du Sud*. New York: Crown, 1998. Kuisel, Richard. *Séduire les Français: le dilemme de l'américanisation*. Berkeley: Univer-

sité de California Press, 1993.

Kunz, Josef L. «L'idée de « sécurité collective » dans les développements panaméricains.» *Western Political Quarterly* 6, non. 4 (décembre 1953): 658–79.

Kymlicka, Will. «Fédéralisme, nationalisme et multiculturalisme», dans *Citi-*

zenship: Une théorie libérale des droits des minorités. Oxford: Oxford University Press, 1996. Labouret,

Henri. *Colonisation, colonialisme, décolonisation*. Paris: Larose, 1952. LaCapra, Dominick. *Histoire et critique*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985. LaCapra, Dominick. *Histoire et mémoire après Auschwitz*. Ithaca, NY: Cornell Univer-

sity Press, 1998.

LaCapra, Dominick. *Histoire en transit: expérience, identité*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.

LaCapra, Dominic. *Représenter l'Holocauste: histoire, théorie, traumatisme*. Ithaca, NY:

Cornell University Press, 1996. LaCapra, Dominick. *Écrire l'histoire, écrire un traumatisme*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Lacroze, René. «Gaston Berger devant le mystère du temps.» *Les Études philosophiques*

16, non. 4, NS (octobre-décembre 1961): 317–26. Lampué, Pierre. *La citoyenneté de l'Union française*. Paris:

Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1950.

Lampué, Pierre. *L'Union française d'après la constitution*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1947.

Landi, Élisabeth et Silyane Larcher. «La mémoire coloniale vue de Fort-de-France.»

Esprit, non. 332 (2007), numéro spécial, «Antilles: La république ignorée»: 84–97. Laplanche, J., et J.-B.

Pontalis. «Action différée», dans J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *le*

Langage de psycho-analyse. New York: Norton, 111–14. Laplanche, Jean. «On Afterwardness», dans *Essais sur l'altérité*. Londres: Routledge, 1999. Laplanche, Jean. «Le temps et l'autre», dans *Essais sur l'altérité*. Londres: Routledge, 1999.

Laski, Harold. «L'obsolescence du fédéralisme», dans *Théories du fédéralisme: pourquoi les fédérations échouent*, ed. Thomas M. Franck. New York: New York University Press, 1968. Laverne, Bernard. *Problèmes africains: Afrique noire, Algérie, Affaire de Suez*. Paris: Éditions Larose, 1957.

- Lawrence, Mark Atwood. «Forger la« grande combinaison »: la Grande-Bretagne et le problème de l'Indochine, 1945-1950», dans *La première guerre du Vietnam: crise coloniale et conflit de guerre froide*, ed. Mark Atwood Lawrence et Fredrik Logevall. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, 105–29.
- Lawrence, Mark Atwood et Fredrik Logevall, eds. *La première guerre du Vietnam: coloniale Conflit et crise de guerre froide*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. Lefebvre, Henri. *La critique de la vie quotidienne*, vol. 1. New York: Verso 1990. Lefebvre, Henri. *Introduction à la modernité: douze préludes*. New York: Verso, 1995. Lefebvre, Henri. «TheWorldwide Experience», dans *Lefebvre, État, espace, monde: essais sélectionnés*, ed. Neil Brenner et Stuart Elden. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, 274–89.
- Lehnert, Wieland. «Le rôle des tribunaux dans le conflit entre le droit coutumier africain et les droits de l'homme.» *Journal sud-africain sur les droits de l'homme* 2, non. 2 (2005): 241–77. Leiner, Jacqueline. «Entretien avec Aimé Césaire», dans *Tropiques, 1941-1945: Collection Achevée*. Paris: Place JeanMichel, 1978. Leiris, Michel. *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris: unescoGallimard, 1955.
- Leiris, Michel. «L'ethnologue devant le colonialisme.» *Les Temps modernes* 6, non. 58 (août 1950): 357–74.
- Leiris, Michel. *Race et civilisation*. Paris: unesco, 1951.
- LeMelle, Wilbert T. "Un retour au thème de Senghor sur le socialisme africain." *Phylon* 26, non. 4 (1965): 330–43.
- Lénine, VI «Suite des notes (31 décembre 1922)», dans *L'Anthologie de Lénine*, ed. Robert Tucker. New York: Norton, 1975.
- Lénine, VI «Le droit des nations à l'autodétermination», dans *L'Anthologie de Lénine*, ed. Robert Tucker. New York: Norton, 1975.
- Le Pourhiet, Anne-Marie. «La perception du droit à la Martinique», dans *1946–1996: Cinquante et de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant et Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 451–72.
- LeSueur, James D. *Guerre non civile: intellectuels et politique identitaire pendant la décolonisation d'Algérie*, 2e éd. Lincoln: Presses de l'Université du Nebraska, 2005. Letchimy, Serge. *Discours sur l'autonomie*. Martinique: Ibis Rouge, 2002. Levinas, Emmanuel. *Autrement que l'être; ou, au-delà de l'essence*. Pittsburgh: Duquesne Presse universitaire, 1981.
- Levinas, Emmanuel. «Peace and Proximity», dans *Écrits philosophiques de base*. Épanouissement-ton: Indiana University Press, 1996. Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini: un essai sur l'extériorité*. Pittsburgh: Duquesne Presse universitaire, 1969.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. New York: Atheneum, 1984. Lewin, André. *Ahmed Sékou Touré (1922-1984)*, tome 4 (1960-1962): *Président de la Guinée*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Lewis, James I. «Le mrp et la genèse de l'Union française, 1944-1948.» *Histoire française* 12, non. 3 (1998): 276–314. Liniger-Goumaz, Max. *L'Eurafrique, utopie ou réalité? Les métamorphoses d'une idée*. Yaoundé: Éditions Clé, 1972.

Louis, WilliamRoger. *L'impérialisme à Bay: les États-Unis et la décolonisation de la Empire britannique, 1941-1945*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Louis, WilliamRoger et Ronald Robinson. «Empire Preserv'd: Comment les Américains placent l'anticommunisme avant l'anti-impérialisme», dans *Décolonisation: perspectives d'hier et d'aujourd'hui*, ed. Prasenjit Duara. Londres et New York: Routledge, 2004. Louis, WilliamRoger et Ronald Robinson. «L'impérialisme de la décolonisation.»

Journal of Imperial and Commonwealth History, 22, non. 3 (1994): 462-511.

Löwy, Michael. «Le messianisme juif et l'utopie libertaire en Europe centrale (1900–1933).» *Nouvelle critique allemande*, non. 20 (printemps-été 1980): 105–15. Löwy, Michael. «Marxisme et romantisme révolutionnaire.» *Telos*, 21 septembre 1981, 83–95. Lozès, Patrick. *Nous, les Noirs de France*. Paris: Danger Public, 2007. Luard, Evan. *AHistoire des Nations Unies*, vol. 1: *Les années de domination occidentale,*

1945–1955. New York: Saint Martin's Press, 1982. Luard, Evan. *AHistoire des Nations Unies*, vol. 2: *L'âge de la décolonisation, 1955–1965*.

New York: Saint Martin's Press, 1989.

Lukács, Georg. «L'ancienne culture et la nouvelle culture.» *Telos*, non. 5 (1970): 21–30. Mabille, Pierre. *Le Merveilleux*. Paris: Les Éditions des Quatre Vents, 1946. Macey, David. *Frantz Fanon: une biographie*. New York: Picador, 2000. Macmahon, Arthur, éd. *Fédéralisme: mature et émergent*. New York: Doubleday, 1955. MacMillan, Margaret. *Paris 1919: six mois qui ont changé le monde*. New York: Ran-

domHouse, 2003.

Magnes, Juda. «Une solution par la force», dans *Vers une union en Palestine: essais sur Sionisme et coopération judéo-arabe*, ed. M. Buber, JL Manges et AE Simon. Palestine: Ihud Assn., 1947.

Magnes, Juda. «Vers la paix en Palestine» et «Rapport sur la Palestine», dans *Dissident à Sion: D'après les écrits de Judah L. Magnes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Maier, Charles et Stanley Hoffmann, eds. *Le plan Marshall: une rétrospective*. Rocher, CO: Westview Press, 1984.

Makdisi, Saree. «Pour un État démocratique laïc.» *La nation*, 18 juin 2007. Makhily, Gassama, et al., Éd. *L'Afrique répond à Sarkozy: Contre le discours de Dakar*.

Paris: Philippe Rey, 2008. Malley, François. *Le Père Lebreton: L'économie au service des maisons*. Paris, Cerf, 1968. «Mamadou Dia (1910–2009)». Assemblée nationale. Extrait du *Dictionnaire des par-*

lementaires français: Avis biographiques sur les parlementaires français de 1940 à 1958.

Paris: Documentation française, 2005. http://assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche.asp?num_dept=2495.

Mamdani, Mahmood. *Quand les victimes deviennent des tueurs: le colonialisme, le nativisme et le génocide au Rwanda*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001. Manela, Erez. *Le moment wilsonien: l'autodétermination et les origines internationales*

Nationalisme anticolonial. New York: Oxford University Press, 2007. Mann, Gregory. *Native Sons: Vétérans ouest-africains et France au XXe siècle*.

Durham, Caroline du Nord: Duke University Press, 2006. Maritain, Jacques. *L'homme et l'état*. Paris: puf, 1953. Maritain, Jacques. *Humanisme intégral*. Paris: Le Cerf, 1936.

- Maritain, Jacques. *La Personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brower, 1947. Maritain, Jacques. *Principes d'une politique humaniste*. New York: Éditions de la Maison Française, 1944.
- Markovitz, Irving Leonard. *Léopold Sédar Senghor et la politique de la négritude*. New York: Atheneum, 1969.
- Marr, David G. *Vietnam 1945: La quête du pouvoir*. Berkeley: Université de Californie Presse, 1997.
- Marseille, Jacques. *Empire colonial et capitalisme français: Histoire d'un divorce*. Paris: AlbinMichel, 1989.
- Marshall, D. Bruce. *The French Colonial Myth and Constitution Making in the Fourth Republic*. NewHaven, CT: Yale University Press, 1973. Marx, Karl. *Capital*, vol. 1. New York: Vintage, 1976.
- Marx, Karl. "Concerning Feuerbach," in *Early Writings*. London: Penguin, 1992, 421–23. Marx, Karl. "For a Ruthless Criticism of Everything," in *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed., ed. Robert Tucker. New York: Norton, 1989.
- Marx, Karl. "On the Jewish Question," in *Early Writings*. London: Penguin, 1992, 211–41. Marx, Karl. "ToMake theWorld Philosophical," in *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed., ed. Robert Tucker. New York: Norton, 1989. Marx, Karl. "Le travail aliéné." *La Revue socialiste*, no. 2 (1947): 154–68. Mattiace, Shannan L. *To See with Two Eyes: Peasant Activism and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico*. Albuquerque: University of NewMexico Press, 2003. Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London and New York: Routledge, 1990.
- Maximin, Daniel, Stéphane Pocrain, and Christiane Taubira. "Quelle mémoire de l'esclavage? Table ronde." *Esprit*, no. 332 (2007), special issue, "Antilles: La république ignorée": 62–70.
- Mazower, Mark. *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009. Mazzini, Giuseppe. *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building, and International Relations*, ed. Stefano Recchia and Nadia Urbinati. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- Mbembe, Achille. "L'Afrique de Nicolas Sarkozy." *Le Messenger*, Aug. 1, 2007. Mbembe, Achille. "France-Afrique: Ces sottises qui divisent." *Le Messenger*, Aug. 10, 2007. Mbembe, Achille. "La France peut-elle réinventer son identité?," *Le Messenger*, Dec. 2005. Accessed Septeber, 3, 2007. <http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article2221>. Mbembe, Achille. *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique decolonize*. Paris: La Découverte, 2010.
- Mboya, Tom. "African Socialism and Its Application to Planning in Kenya," in *The Challenge of Nationhood: A Collection of Speeches and Writings*. London: Heinemann, 1980.
- Mboya, Tom. *Freedom and After*. London: André Deutsch, 1963. McCorquodale, Robert, ed. *Self-Determination in International Law*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2000.
- Médard, Jean-François. "France-Africa: Within the Family," in *Democracy and Corruption in Europe*, ed. Donatella Della Porta and Yves Mény. London: Pinter, 1997.

- Menand, Louis. *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. Menand, Louis, ed. *Pragmatism: A Reader*. New York: Vintage, 1997. Mênil, René. "Introduction au Merveilleux," *Tropiques*, no. 3 (October 1941). Mênil, René. "Naissance de notre art," *Tropiques*, no. 1 (April 1941). Mênil, René. "Situation de la poésie," *Tropiques*, no. 11 (May 1944). Mênil, René. *Tracées: Identité, négritude, esthétique aux Antilles*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1992.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard, 1947. Merleau-Ponty, Maurice. "The War Has Taken Place," in *Sense and Non-Sense*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.
- Michalon, Thierry, ed. *Entre assimilation et émancipation: L'outre-mer français dans l'impasse?* Paris: Les Perséides, 2006. Miles, William F. S. *Elections and Ethnicity in French Martinique: A Paradox in Paradise*. New York: Praeger, 1985.
- Miles, William F. S. "Mitterand in the Caribbean: Socialism(?) Comes to Martinique." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 27, no. 3 (Autumn 1985): 63–79. Miller, Christopher L. *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Mitchell, Harriett. "The Development of Nationalism in French Morocco." *Phylon* (1940–56) 16, no. 4 (4th qtr. 1955): 427–34. Moïse, Claude. *Le projet national de Toussaint Louverture*. Port-au-Prince: Mémoire, 2001.
- Moore, Clement Henry. *Tunisia since Independence: The Dynamics of One-Party Government*. Berkeley: University of California Press, 1965.
- Mora, Mariana. "Zapatista Anticapitalist Politics and the 'Other Campaign': Learning from the Struggle for Indigenous Rights and Autonomy." *Latin American Perspectives* 34, no. 2 (Mar. 2007): 64–77. Morgenthau, Ruth Schachter. *Political Parties in French-Speaking West Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1964. Mounier, Emmanuel. *Le Personnalisme*. Paris: puf, 1949. Moutoussamy, Ernest. *Aimé Césaire: Député à l'Assemblée nationale, 1945–1993*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- Moyn, Samuel. *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007. Mudimbe, Valentin. *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Murch, Arvin W. "Political Integration as an Alternative to Independence in the French Antilles." *American Sociological Review* 33 (1968): 544–62.
- Murray, David A. B. "The Cultural Citizen: Negations of Race and Language in the Making of Martiniquais." *Anthropological Quarterly* 70 (1997): 79–90. Mus, Paul. *Le Destin de l'Union française: De l'Indochine à l'Afrique*. Paris: Seuil, 1954. Muselier, Renaud, and Jean-Claude Guibal. "Comment construire l'Union méditerranéenne?" Assemblée nationale, Commission des affaires étrangères, Documents d'information de l'Assemblée nationale no. 449, Assemblée nationale, Dec. 5, 2007.

- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Trans. Robert Richardson and Anne O'Byrne. 1st ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. "Urbi et Orbi," in *The Creation of the World or Globalization*. Albany: State University of New York Press, 2007, 31–55.
- Nesbitt, Nick. "Departmentalization and the Logic of Decolonization." *L'esprit créateur* 47 (2007): 32–43.
- Nesbitt, Nick. "The Idea of 1804." *Yale French Studies*, 107. The Haiti Issue: 1804 and Nineteenth-Century French Studies (2005): 6–38.
- Nesbitt, Nick. "The Incandescent I, Destroyer of Worlds." *Research in African Literatures* 41, no. 1 (Spring 2010): 121–41.
- Nesbitt, Nick. "Troping Toussaint, Reading Revolution." *Research in African Literatures* 35, no. 2, (Summer 2004): 18–33. Nesbitt, Nick. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008. Neumann, Franz L. "Federalism and Freedom: ACritique," in *Theories of Federalism: Why Federations Fail*, ed. Thomas M. Franck. New York: New York University Press, 1968.
- Newton, Isaac. *Principia*, vol. 1: *The Motion of Bodies*. Berkeley: University of California Press, 1962.
- Ngal, Georges. *Aimé Césaire: Un homme à la recherche d'une patrie*. Paris: Présence Africaine, 1994.
- Nicolas, Armand. *Histoire de la Martinique*, tome 3: *De 1939 à 1971*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil (Prelude to a Philosophy of the Future)*. New York: Vintage, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Trans. Walter Kaufmann. 1st ed. New York: Vintage, 1974. Nietzsche, Friedrich. *Untimely Mediations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Nkrumah, Kwame. *Building a Socialist State*. Accra: Government Printer, 1961. Nkrumah, Kwame. *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-colonization*. London: Heinemann, 1964.
- Nkrumah, Kwame. *Some Aspects of Socialism in Africa*. Accra: Publicity Secretariat, 1963. Nora, Pierre. "General Introduction: Between Memory and History," in *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, vol. 1: *Conflicts and Divisions*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Nord, Philip. *France's New Deal: From the Thirties to the Postwar Moment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Nord, Pierre. *L'Eurafrique, notre dernière chance*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1955. Nosel, José. "Appréciation de l'impact économique de la départementalisation à la Martinique," in *1946–1996: Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant and Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 25–71.
- Nussbaum, Arthur. *A Concise History of the Law of Nations*. 2nd printing. New York: Macmillan, 1950.
- Nyerere, Julius K. *Ujamaa: The Basis of African Socialism*. Dar es Salaam: Tanu, 1962.

- O'Brien, Donal B. "Ruling Class and Peasantry in Senegal: 1960–1976," in *The Political Economy of Underdevelopment: Dependence in Senegal*, ed. Rita Cruise O'Brien. London: Sage 1976.
- O'Brien, Donal B. Cruise. "Clans, Clienteles, and Communities: A Structure of Political Loyalties," in *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 149–52, 171–82. O'Brien, Donal B. Cruise. *The Mourides of Senegal: Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Oxford University Press, 1971. O'Brien, Donal B. Cruise. "Political Opposition in Senegal: 1960–1967." *Government and Opposition* 2, no. 4 (July–Oct. 1978): 557–66.
- "One-State Declaration Statement," Nov. 29, 2007. <http://onestate.net/articles.htm>. Pagden, Anthony.
- "FellowCitizens and Imperial Subjects: Conquest and Sovereignty in Europe's Overseas Empires." *History and Theory* 44, no. 4: 28–46. Theme of issue 44: Theorizing Empire (Dec. 2005).
- "Parage." *Oxford English Dictionary Online*. Accessed September 28, 2012. <http://www.oed.com.ezproxy.gc.cuny.edu/view/Entry/137401?redirectedFrom=parage&>.
- "Paris LiberationMade 'Whites Only.'" *bbc News* (Apr. 6, 2009, 10:48:15 gm). Accessed October 4, 2012. <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/7984436.stm>. Parker, Janet, AliceMills, and Julie Stanton, eds. *Mythology: Myths, Legends and Fantasies*. Capte Town: Struik, 2007. Pennell, C. R. *Morocco since 1830: AHistory*. NewYork: NewYork University Press, 2001. Perina, Mickaëlla. *Citoyenneté et sujetion aux Antilles francophones*. Paris: L'Harmattan,
- 1997.
- Perkins, Kenneth. *AHistory of Modern Tunisia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Perroux, François. *Autarcie et expansion: Empire ou empires?* Paris: Librairie deMédicis, 1940.
- Perroux, François. *Communauté et société*. Paris: puf, 1941. Perroux, François. *La coexistence pacifique*. Paris: puf, 1958.
- Pervillé, Guy. "La révolution algérienne et la 'guerre froide' (1954–1962)." *Études internationales* 16, no. 1 (1985): 55–66. Pickles, DorothyMaud. *France: The Fourth Republic*. London: Metheun, 1955. Placide, Louis-Georges. *Les émeutes de décembre 1959 en Martinique: Un repère historique*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- Polanco, Hector Diaz. *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*. Boulder, CO:WestviewPress, 1997.
- Pomerance, Michla. *Self-Determination in Law and Practice: The NewDoctrine in the United Nations*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1982. Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Postone, Moishe, and Eric Santner, eds. *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation, Catastrophe andMeaning: The Holocaust and the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. Price, Richard. *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.

- Price, Richard, and Sally Price, "Shadowboxing in the Mangrove." *Cultural Anthropology* 12 (1997): 3–36.
- Programme du Conseil National de la Résistance, March 15, 1944. <http://fr.wikisource.org>. Proudhon, Pierre-Joseph. *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*. Paris: Éditions Bossard, 1921. Proudhon, Pierre-Joseph. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. New York: Cosimo, 2007.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *What Is Property? An Inquiry into the Principle of Right and Government*, trans. Benjamin R. Tucker. Princeton, MA, 1876.
- Quatrième République, Projet de constitution du 19 avril 1946. <http://mjpp.univ-perp.fr/france/c01946p.htm#8>.
- Rabinbach, Anson. "Between Apocalypse and Enlightenment: Benjamin, Bloch, and Modern German-Jewish Messianism," in *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- The Race Question*. Paris: unesco, 1950.
- The Race Concept: Results of an Inquiry*. Paris: unesco, 1952.
- The Race Question in Modern Science*. Paris: unesco, 1956. Racine, Daniel. *Léon-Gontran Damas: L'homme et l'œuvre*. Paris: Présence Africaine, 1983. Rancière, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Rancière, Jacques. "The Paradoxes of Political Art," in *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Continuum International, 2010. Reinhardt, Catherine A. *Claims to Memory: Beyond Slavery and Emancipation in the French Caribbean*. Oxford, New York: Berghahn, 2008. Reno, Fred. "Aimé Césaire ou l'ambivalence fecund." *French Politics, Culture, and Society* 27, no. 3 (Winter 2009): 19–23.
- Reno, Fred. "La créolisation de l'espace public à la Martinique," in *1946–1996: Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant and Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 405–32.
- Reno, Fred. "Politics and Society in Martinique," in *French and West Indian: Martinique, Guadeloupe, and French Guiana Today*, ed. Richard D. E. Burton and Fred Reno. Charlottesville: University Press of Virginia, 1994, 34–47.
- Reno, Fred. "Re-sourcing Dependency Decolonisation and Post-colonialism in French Overseas Departments." *European Journal of Overseas History* 25 (2001): 9–22. Rice-Maximin, Edward Francis. *Accommodation and Resistance: The French Left, India, China, and the Cold War, 1944–1954*. Westport, CT: Greenwood, 1986. Richter, Gerhard. *Thought-Images: Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.
- Rimbaud, Arthur. "Farewell," in *Complete Works*, trans. Paul Schmidt. New York:
- Harper Perennial, 2008, 242–43. Rioux, Jean-Pierre. *The Fourth Republic, 1944–1958*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Rodríguez O., Jaime E. "The Emancipation of America." *American Historical Review* 105, no. 1 (Feb. 2000): 131–52.

Rolland, Patrice. *L'unité politique de l'Europe: Histoire d'une idée: Les grands texts*. Brussels: Bruylant, 2006.

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism: Essays 1972–1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. Rosanvallon, Pierre. *Democracy Past and Future*. New York: Columbia University Press, 2006.

Rosanvallon, Pierre. *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard, 1992.

Rosello, Mireille. "The 'Césaire Effect,' or How to Cultivate One's Nation." *Research in African Literatures* 32, no. 4 (Winter 2001): 77–91. Ross, Kristin. *May '68 and Its Afterlives*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Rossillion, Claude. *Le régime législatif de la France d'outre-mer*. Paris: Éditions de l'Union

Française, 1953.

Rossiter, Clinton, ed. *The Federalist Papers*. New York: Penguin Putnam, 1961. Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009. Roussio, Henry. *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*. Cam-

bridge, MA: Harvard University Press, 1991. Saada, Emmanuelle. *Empire's Children: Race, Filiation, and Citizenship in the French Colo-*

nies. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 2012. Sablé, Victor. *Les Antilles sans complexes: Une expérience de décolonization*. Paris: Larose, 1972.

Sablé, Victor. *La transformation des Isles d'Amérique en départements français*, Paris: Larose, 1955.

Said, Edward. *From Oslo to Iraq and the Road Map: Essays*. New York: Pantheon, 2004. Said, Edward. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, 2004.

Said, Edward. "The One-State Solution." *New York Times Magazine*, Jan. 10, 1999. Sankalé, Marc. "L'ainé du Quartier Latin, ou déjà la passion de la culture," in *Hommage à Léopold Sédar Senghor, homme de culture*. Paris: Présence Africaine, 1976.

Sarkozy, Nicolas. "Allocution de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République, prononcée à l'Université de Dakar." Accessed September 3, 2007. <http://www.elysee.fr/elysee/root/bank/print/79184.htm>.

Sarkozy, Nicolas. "Discours. Réunion publique Agen, 22 juin 2006." Accessed March 9, 2012. www.u-m-p.org.

Sartre, Jean-Paul. "The Liberation of Paris: An Apocalyptic Week," in *Selected Prose: The Writings of Jean-Paul Sartre*, ed. Michel Contat and Michel Rybalka. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974.

Sassen, Saskia. *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press, 1996.

Sassen, Saskia. "The Need to Distinguish Denationalized and Postnational." *Indiana Journal of Global Legal Studies* 7, no. 2 (2000): 575–84.

Sayre, Robert, and Michael Löwy. "Figures of Romantic Anti-Capitalism." *New German Critique* 32 (Spring–Summer 1984): 42–92.

Schmidt, Nelly. *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies: 1820–1851: Analyse et documents*. Paris: Karthala, 2000. Schmidt, Nelly. *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*. Paris: Fayard, 1994. Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum* Euro-

paeum. New York: Telos Press, 2006. Schnapper, Dominique. *La France de l'intégration: Sociologie de la nation en 1990*. Paris: Gallimard, 1991.

Schoelcher, Victor. *Abolition de l'esclavage: Examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des sang mêlé*. Paris: Pagnerre, 1840.

Schoelcher, Victor. "Aux électeurs de la Guadeloupe et de la Martinique" (Sept. 29, 1848). Reprinted in Nelly Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*. Paris: Fayard, 1994, 385–86.

Schoelcher, Victor. *Colonies étrangères et Haïti: Résultats de l'émancipation anglaise*. Paris: Pagnerre, 1842–43.

Schoelcher, Victor. *Conférence sur Toussaint Louverture, général en chef de l'armée de Saint-Domingue*. Port-au-Prince: Panorama, 1966. Schoelcher, Victor. *De la pétition des ouvriers pour l'abolition immédiate de l'esclavage*. Paris: Pagnerre, 1844.

Schoelcher, Victor. *Des colonies françaises: Abolition immédiate de l'esclavage*. Paris: Pagnerre, 1842.

Schoelcher, Victor. "Deuxième rapport au Ministre de la Marine sur les derniers travaux de la Commission" (July 21, 1848). Reprinted in Nelly Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*. Paris: Fayard, 1994, 380. Schoelcher, Victor. *L'esclavage des Noirs et de la législation coloniale*. Paulin: Paris, 1833.

Schoelcher, Victor. *Histoire de l'esclavage pendant les deux dernières années*. Paris: Pag-

nerre, 1847.

Schoelcher, Victor. *Histoire des crimes de 2 décembre*. London: J. Chapman, 1852. Schoelcher, Victor.

"Pétition pour l'abolition complète et immédiate de l'esclavage

adressée à mm. les membres de la Chambre des Pairs de la Chambre des Députés, par les soins de la Société Française pour l'Abolition de l'esclavage, 30 August 1847." Reprinted in Nelly Schmidt, *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies: 1820–1851: Analyse et documents*. Paris: Karthala, 2000.

Schoelcher, Victor. *Polémique coloniale*, vol. 1. Paris: Dentu, 1882. Vol. 2. Paris: Dentu,

1886.

Schoelcher, Victor. "Premier rapport fait au Ministre de la Marine et des Colonies par la Commission d'Émancipation." *Le Moniteur*, May 2, 1848. Reprinted in Nelly Schmidt,

Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage. Paris: Fayard, 1994. Schoelcher, Victor. *Le Procès de Marie-Galante*. Paris: Éditions de Soye, 1851. Schoelcher, Victor. "Profession de foi de Victor Schoelcher, candidat aux élections lég-

islatives à Paris, avril 1848." Reprinted in Nelly Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*. Paris: Fayard, 1994, 383–84.

Schoelcher, Victor. "Proposition d'une ligue de la paix." *Le Temps*, Apr. 26, 1871. Reprinted in Nelly Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*. Paris: Fayard, 1994, 395–97.

- Schoelcher, Victor. *Protestations des citoyens français nègres et mulâtres contre des accusations calomnieuses*. Paris: Éditions de Soye, 1851. Schoelcher, Victor. *La Vérité aux ouvriers et cultivateurs de la Martinique*. Paris: Pagnerre, 1849.
- Schoelcher, Victor. *Vie de Toussaint Louverture*. Paris: Karthala, 1982.
- Schuman, Robert. "Declaration of 9May 1950: The Schuman Plan for European Integration," in *Theories of Federalism: A Reader*, ed. Dimitrios Karmis and Wayne Norman. London: PalgraveMacmillan, 2005.
- Scott, David. "The Aftermaths of Sovereignty: Postcolonial Criticism and the Claims of Political Modernity." *Social Text* 48 (Autumn 1996): 1–26. Scott, David. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham, NC: Duke University Press, 2004. Scott, David. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. Scott, JoanWallach. *Parité!: Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. Scott, JoanWallach. *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Sengor, Léopold Sédar. "Actions parlementaires: Pour les anciens combattants africains." *Condition Humaine*, no. 1 (Feb. 11, 1948): 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "L'Afrique et l'Europe: Deux mondes complémentaires." *Marchés coloniaux* (May 14, 1955). Reprinted in *Liberté 2*.
- Senghor, Léopold Sédar. "L'apport de la poésie nègre au demi-siècle," in *Liberté 1*.
- Senghor, Léopold Sédar. "L'Avenir de la France dans l'Outre-Mer." *Politique étrangère* 19, no. 4 (1954): 419–26.
- Senghor, Léopold Sédar. "Balkanization ou fédération." *Afrique nouvelle*, December 1956. Reprinted in *Liberté 2*.
- Senghor, Léopold Sédar. "Ce que l'homme noir apporte," in *L'homme de couleur*. Paris: Plon, 1939.
- Senghor, Léopold Sédar. "Comme les lamantins vont boire à la source" (1954). Postface to *Ethiopiennes*, in *Poèmes*. Paris: Seuil, 1984.
- Senghor, Léopold Sédar. "La Condition de notre évolution: Réforme de l'enseignement." *Condition Humaine*, no. 1 (Feb. 11, 1948): 1–2.
- Senghor, Léopold Sédar. "La décolonisation, condition de la communauté FrancoAfricaine." *Le Monde*, Sept. 4, 1957. Reprinted in *Liberté 2*.
- Senghor, Léopold Sédar. "Défense de l'Afrique noire." *Espirit*, 112 (July 1945): 237–48. Senghor, Léopold Sédar. "Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine." Deuxième congrès international des écrivains et artistes noirs (Rome, Mar. 26–Apr. 1, 1959). Tome 1: L'unité des cultures négro-africaines. *Présence Africaine*, nos. 24–25 (Feb.–May 1959).
- Senghor, Léopold Sédar. "L'esprit de la civilisation, ou les lois de la culture négroafricaine." Le ier congrès international des écrivains et artistes noirs. Paris, Sorbonne, Sept. 19–22, 1956. *Présence Africaine*, special issues 8–10 (June–Nov. 1956). Senghor, Léopold Sédar. "L'Eurafrique, unité économique de l'avenir," in *Liberté 2*.

- Senghor, Léopold Sédar. "Gaston Berger, le philosophe de l'action," in *Hommage à Gaston Berger*. Dakar: Université de Dakar, 1962. Senghor, Léopold Sédar. Interview with *Gavroche*, August 8, 1946. Reprinted in Léopold, *Liberté*, 2.
- Senghor, Léopold Sédar. Lettre à Guy Mollet, Secrétaire Général du Parti Socialiste, sfo, Dakar 27 September 1948." Reprinted as "Vers un socialisme africain," in *Liberté* 2.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 1: Négritude et humanisme*. Paris: Seuil, 1964. Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Seuil, 1971.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Seuil, 1977.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 4: Socialisme et planification*. Paris: Seuil, 1983. Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 5: Le dialogue des cultures*. Paris: Seuil, 1993. Senghor, Léopold Sédar. "Marxisme et humanisme." *La Revue socialiste* 19 (Mar. 1948): 201–16.
- Senghor, Léopold Sédar. "Le message de Goethe aux nègres-nouveaux" in *Liberté* 1.
- Senghor, Léopold Sédar. "La Négritude comme culture des peuples noirs, ne saurait être dépassé," in *Liberté* 5.
- Senghor, Léopold Sédar. "Négritude et modernité, ou la négritude est un humanisme du xx^e siècle," in *Liberté* 3: 215–42.
- Senghor, Léopold Sédar. "Les négro-africains et l'union française." *Revue politique et parlementaire* (June 1947): 205–8.
- Senghor, Léopold Sédar. "Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine," in *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin* 3. Paris: Seuil, 1962. Senghor, Léopold Sédar. *Poèmes*. Paris: Seuil, 1984. Senghor, Léopold Sédar. *La poésie de l'action: Conversations avec Mohamed Aziza*. Paris: Stock, 1980.
- Senghor, Léopold Sédar. "Pour une solution fédéraliste." *La Nef*, special issue, "Où va l'Union française" (June 1955): 151–55.
- Senghor, Léopold Sédar. "Pour un humanisme de la francophonie," in *Liberté* 3.
- Senghor, Léopold Sédar. *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 1976.
- Senghor, Léopold Sédar. "Le problème culturel en aof," in *Liberté* 1.
- Senghor, Léopold Sédar. "Le problème de l'Arachide." *Condition Humaine*, no. 7 (May 26, 1948): 1.
- Senghor, Léopold Sédar. "Le problème du fides." *Condition Humaine*, no. 10 (Jul. 25, 1948): 1.
- Senghor, Léopold Sédar. "Rapport supplémentaire fait au nom de la commission de la constitution." Assemblée Nationale Constituante, séance du 5 avril 1946, no. 885, Annexe 1. Senghor, Léopold Sédar. *Rapport sur la doctrine et la politique générale; ou, Socialisme, unité africaine, construction nationale*. Union Progressiste Sénégalaise: Dakar: 1962.
- Senghor, Léopold Sédar. "Questions écrites: Cadre unique et médecins africains." *Condition Humaine*, no. 6 (May 10, 1948).

- Senghor, Léopold Sédar. "Questions écrites: Pension des A. C. Africains." *Condition Humaine*, no. 6 (May 10, 1948): 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "Rapport sur la doctrine et le programme du parti." Congrès Constitutif du Parti de la Fédération Africaine (Dakar, 1–3 juillet 1959). Paris: Présence Africaine, 1959.
- Senghor, Léopold Sédar. "Rapport sur la méthode au I^{er} congrès du bds, 15, 16, 17 avril 1949 à Thiès," in *Liberté* 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "Rapport sur la méthode du Parti, ii^e congrès du bds, 22–24 avril 1950." Reprinted as "Le népotisme contre la révolution sociale," in *Liberté* 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "Rapport sur la méthode, v^e congrès du bds, 3, 4, 5 juillet 1953." Reprinted as "Socialisme, fédération, religion," in *Liberté* 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "Rapport sur la méthode, vi^e congrès du bds, 21 avril 1954." Reprinted as "La conscience: Vertu majeure du socialisme," in *Liberté* 2, 125. Senghor, Léopold Sédar. "Rapport sur la méthode, viii^e congrès du bds, 19–21 mai 1956." Reprinted as Senghor, "Socialisme et culture," in *Liberté* 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "Le Reclassement de la fonction publique outre-mer." *Condition Humaine*, no. 11 (Aug. 11, 1948): 1–2.
- Senghor, Léopold Sédar. "Le Référendum en Afrique noire." *Les cahiers de la république* (1958), in *Liberté* 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "La révolution de 1889 et Léo Frobenius." *Ethiopiennes: Revue socialiste de culture négro-africaine*, no. 30, 1982. Senghor, Léopold Sédar. "Sénégal," in *Programmes et engagements électoraux des députés proclamés élus à la suite des élections générales du 17 juin 1951*. Paris: Imprimerie de l'Assemblée Nationale, 1952.
- Senghor, Léopold Sédar. "Sénégal," in *Programmes et engagements électoraux des députés proclamés élus à la suite des élections générales du 2 janvier 1956*, tome 2. Paris: Imprimerie de l'Assemblée Nationale, 1956.
- Senghor, Léopold Sédar. "La sfio a voté contre le collège unique, La sfio a voté contre l'égalité des pensions des Anciens Combattants, La sfio a voté contre la représentation proportionnelle, La sfio est contre la démocratie en Afrique." *Condition Humaine*, no. 14 (Oct. 5, 1948): 1–2. Senghor, Léopold Sédar. *Théorie et pratique du socialisme sénégalais: Séminaire des cadres politique, Union progressiste sénégalais, novembre–décembre 1962*. Dakar: Ministère de l'information, des télécommunications et du tourisme, 1964.
- Senghor, Léopold Sédar. "Union française et fédéralisme." *Université des Annales*, Nov. 21, 1956, in *Liberté* 2.
- Senghor, Léopold Sédar. "La voie africaine du socialisme: Essai de définition (Séminaire des Jeunes du pfa, 16–19 mai 1960)," in *Nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Présence Africaine, 1961, 96–100.
- Senghor, Léopold Sédar. "Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés," in Robert Lemaignan, Léopold Sédar Senghor, and Prince Sisowath Youtévong, *La Communauté impériale française*. Paris: Éditions Alsatia, 1945. Sharpley-Whiting, T. Denean. *Negritude Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

- Shaw, Malcolm. "Peoples, Territorialism and Boundaries." *European Journal of International Law* 3 (1997): 478–507. Shepard, Todd. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.
- Shipway, Martin. "British Perceptions of French Policy in Indochina from the March 1946 Accords to the Inception of the Bao Dai Regime 1946–1949: A Meeting of 'Official Minds'?", in *L'ère des décolonisations*, ed. Charles Robert Ageron and Marc Michel. Paris: Karthala, 1995.
- Shipway, Martin. "Madagascar on the Eve of Insurrection, 1944–47: The Impasse of a Liberal Colonial Policy." *Journal of Imperial and Commonwealth History* 24, no. 1 (1996): 72–100.
- Sicking, Louis. "A Colonial Echo: France and the Colonial Dimension of the European Economic Community." *French Colonial History* 5 (2004): 207–28. Silverman, Maxime. *Deconstructing the Nation: Immigration, Racism, and Citizenship in Modern France*. New York: Psychology Press, 1992. Silverstein, Paul. *Algeria in France: Transpolitics, Race, and Nation*. Bloomington: University of Indiana Press, 2004.
- Silverstein, Paul A. "Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe." *Annual Review of Anthropology* 34 (2005): 363–84. Silverstein, Paul, and Chantal Tetreault. "Urban Violence in France." *Middle East Report Online* (Nov. 2005). Accessed September 3, 2007. www.merip.org/mero/interventions/silverstein_tetreault_interv.htm.
- Simon, Yves R. *The Community of the Free*, trans. Willard R. Trask. New York: University Press of America, 1984.
- Singer Barnett, and John Langdon. *Cultured Force: Makers and Defenders of the French Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 2004. Sinha, Mrinalini. *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*. Manchester: Manchester University Press, 1995. Sissoko, Fily-Dabo. *Coups de sagaie: Controverses sur l'Union française*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1957.
- Sitrin, Marina. *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*. Oakland, CA: AK Press, 2006.
- Skurnik, Walter A. E. "Léopold Sédar Senghor and African Socialism." *Journal of Modern African Studies* 3, no. 3 (Oct. 1965): 349–69. Smith, Andrea L. *Colonial Memory and Postcolonial Europe: Maltese Settlers in Algeria and France*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. Smith, Neil. *American Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Snyder, Francis G. "The Political Thought of Modibo Keita." *Journal of Modern African Studies* 5, no. 1 (May 1967): 79–106. Soysal, Yasemin Nuhoglu. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Steins, Martin. "Les antécédents et la genèse de la négritude senghorienne." Ph.D. diss., Université de Paris iii, 1981.

Stoler, Ann Laura, CaroleMcGranahan, and Peter C. Perdue, eds. *Imperial Formations*.

Santa Fe: sar Press, 2007. Stora, Benjamin. *Algeria 1830–2000: A Short History*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.

Stovall, Tyler. *Paris Noir: African Americans in the City of Light*. New York: Houghton Mifflin, 1996.

Strachey, John. *Federalism or Socialism?* London: Victor Gollancz, 1940. Suret-Canale, Jean. *L'Afrique noire: L'ère coloniale 1900–1945*. Éditions Sociales: Paris: 1961.

Surkis, Judith. "Hymenal Politics: Marriage, Secularism, and French Sovereignty." *Public Culture* 22, no. 3 (2010): 531–56. Sutton, Paul, ed. *Dual Legacies in the Contemporary Caribbean: Continuing Aspects of*

British and French Dominion. London: Cass, 1986. Sylvestre, Constantin. "Vers une république fédérale." *Le Progressiste* 1, no. 12 (June 21, 1958). Taubira, Christiane, Députée de Guyane. Site officiel. Accessed Nov. 10, 2008. www.christiane-taubira.org.

Teilhard de Chardin, Pierre. *L'Avenir de l'homme*. Paris: Seuil, 1959. Teilhard de Chardin, Pierre. *Le Phénomène humain*. Paris: Seui1, 1955. Teubner, Gunther. *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization*. New York: Oxford University Press, 2012.

Teubner, Gunther. "Contracting Worlds: The Many Autonomies of Private Law." *Social and Legal Studies* 399 (2000): 399–417. Teubner, Gunther. *Global Law without a State*. Farnham, Surrey: Ashgate: 1996. Thiam, Cheikh. "Beyond Bergson's Lebensphilosophie: Senghor, Negritude, and African Vitalism." *West Africa Review* 19 (2011). Accessed October 9, 2013. [http://www](http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/1440)

[africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/1440](http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/war/article/view/1440).

Thioub, Ibrahima. "À Monsieur Nicolas Sarkozy, Président de la République française," Aug. 9, 2007.

Accessed November 19, 2007. http://www.africultures.com/index.asp?menu=affiche_article&no=6818.

Thomas, L. V. *Le socialisme et l'Afrique*, tome 1: *Essai sur le socialisme africain*, and tome 2:

Ideologie socialiste et les voies africaines de developpement. Paris: Le Livre Africain, 1966. Thomas, Martin.

"Colonial Violence in Algeria and the Distorted Logic of State Retribution: The Sétif Uprising of 1945." *Journal of Military History* 75, no. 1 (2011): 45–91.

Thomas, Martin. "French Imperial Reconstruction and the Development of the Indochina War, 1945–1950," in *The First Vietnam War: Colonial Conflict and Cold War Crisis*, ed. Mark Atwood Lawrence and Fredrik Logevall. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Ticktin, Miriam I. *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. Berkeley:

University of California Press, 2011. Tilley, Virginia. "The One-State Solution." *London Review of Books* 25, no. 21 (Nov. 6, 2003).

Tilley, Virginia. *The One-State Solution: A Breakthrough for Peace in the Israeli-Palestinian Deadlock*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005. Tomuschat, Christian. *Modern Law of Self-Determination*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1993.

- Tonnesson, Stein. "Franklin Roosevelt, Trusteeship, and Indochina: A Reassessment,"
in *The First Vietnam War: Colonial Conflict and Cold War Crisis*, ed. Mark Atwood Lawrence and Fredrik Logevall. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. Tournson, Roger, and Simonne Henry-Valmore. *Aimé Césaire: Le nègre inconsolé*. La
- Roque d'Anthéron: Vents d'ailleurs, 2002. Touré, Sékou. *L'Action du Parti Démocratique de Guinée et la lutte pour l'émancipation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1959. Touré, Sékou. *Expérience guinéenne et unité africaine*. Paris: Présence africaine, 1961. Tournier, Gilbert. "Gaston Berger et la prospective." *Les études philosophiques*, NS, 16,
- no. 4 (Oct.–Dec. 1961): 379–88. Towa, Marcien. *Léopold Sédar Senghor: Négritude ou servitude?* Yaoundé: Éditions Cle,
1971.
- Travaux de la Congrès international de philosophie consacré aux problèmes de la connaissance*. Organisé par la Société Haïtienne d'Études Scientifiques et tenu à Port-au-Prince du 24 au 30 septembre 1944. Republished in *Moun: Revue de philosophie*, special issue, 4, no. 8 (May 2008). Tronchon, Jacques. *L'insurrection malgache de 1947: Essai d'interprétation historique*. Paris: François Maspero, 1974.
- Tropiques, 1941–1945: Collection complète*. Paris: Jean-Michel Place, 1978. Trouillot, Michel Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1997.
- Tyre, Stephen. "From Algérie Française to France Musulmane: Jacques Soustelle and the Myths and Realities of 'Integration,' 1955–1962." *French History* 20, no. 3 (2006): 276–96. Tyson, George F., Jr., ed. *Toussaint L'Ouverture*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall,
1973.
- UNResolution 1513 (xv). Declaration on the granting of independence to colonial countries and peoples, December 14, 1960. General Assembly–15th Session, 67. Accessed November 15, 2007. <http://www.un.org/documents/ga/res/15/ares15.htm>. UNResolution 1541 (xv). Principles which should guide members in determining whether or not an obligation exists to transmit the information called for under Article 73 of the Charter, December 15, 1960. Accessed November 15, 2007. <http://www.un.org/documents/ga/res/15/ares15.htm>.
- UNResolution 1542 (xv). Transmission of information under Article 73e of the Charter, December 15, 1960. Accessed November 15, 2007. <http://www.un.org/documents/ga/res/15/ares15.htm>.
- UNResolution 1654 (xvi). The situation with regard to the implementation of the Declaration on the granting of independence to colonial countries and peoples, November 27, 1961. Accessed November 15, 2007. <http://www.un.org/documents/ga/res/16/ares16.htm>.
- Vaillant, Janet. *Black, French, and African: A Life of Léopold Sédar Senghor*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. Vergès, Françoise. *La mémoire enchaînée: Questions sur l'esclavage*. Paris: Albin Michel,
2006.
- Vergès, Françoise. *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.

Véron, Kora. "Césaire at the Crossroads in Haiti: Correspondence with Henri Seyrig."

Comparative Literature Studies 50, no. 3 (2013): 434. Verschave, François-Xavier. *La Françafrique: Le plus long scandale de la République*. Paris: Stock, 1998.

"Victor Schoelcher (1804–1893). Une vie, un siècle: L'esclavage d'hier à aujourd'hui." Accessed July 11, 2011. www.senat.fr/evenement/victor_schoelcher/engagements.html.

Vimon, Jack. "Assimilation et dédoublement des ordres normatifs: Le cas des Amérindiens de Guyane française," in *1946–1996: Cinquante ans de départementalisation outremer*, ed. Fred Constant and Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997, 433–50. Wall, Irwin M. "The French Communists and the Algerian War." *Journal of Contemporary History* 12 (1977): 521–43.

Wallerstein, Immanuel. "Elites in French-Speaking West Africa: The Social Basis of Ideas." *Journal of Modern African Studies* 3, no. 1 (May 1965): 1–33. Wallerstein, Immanuel. *Unthinking the Social Sciences: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Walsh, John Patrick. "Césaire Reads Toussaint Louverture: The Haitian Revolution and the Problem of Departmentalization." *Small Axe* 15, no. 1 (Mar. 2011): 110–24. Walsh, John Patrick. *Free and French in the Caribbean: Toussaint Louverture, Aimé Césaire, and Narratives of Loyal Opposition*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

Walton, Clarence C. "The Fate of Neo-Federalism in Western Europe." *Western Political Quarterly* 5, no. 3 (Sept. 1952): 366–90. Weil, Patrick. *La France et ses étrangers: L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1995. Weil, Patrick. *How to Be French: Nationality in the Making since 1789*. Trans. Catherine

Porter. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Weil, Patrick. "Politique de la mémoire: L'interdit et la commémoration." *Esprit* (February 2007): 124–43.

Weil, Simone. "The Colonial Question and the Destiny of the French People," in *Simone Weil on Colonialism: An Ethic of the Other*, ed. and trans. J. P. Little. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

Weinstein, Brian. *Éboué*. New York: Oxford University Press, 1972. Wells, H. G. *The Shape of Things to Come*. New York: Macmillan, 1933. West, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison:

University of Wisconsin Press, 1989. White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*.

Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975. Wilder, Gary. "Aimé Césaire: Contra Commemoration." *African and Black Diaspora: An*

International Journal 2, no. 1 (2009): 121–23. Wilder, Gary. "Eurafrica as the Future Past of Black France: Recognizing Léopold

Sédar Senghor's Postwar Vision," in *France Noire—Black France*, ed. Trica Danielle Keaton and Tyler Stovall. Durham, NC: Duke University Press, 2012. Wilder, Gary. *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

- Wilder, Gary. "FromOptic to Topic: The Foreclosure Effect of Historiographic Turns." *American Historical Review* 117, no. 3 (2012): 723–45.
- Wilder, Gary. "Historical Constellations and Political Futures (Past)." *The Work of Man Has Just Begin: Legacies of Césaire*. <http://cesairelegacies.cdrs.columbia.edu/>. Wilder, Gary. "Race, Reason, Impasse: Césaire, Fanon, and the Legacy of Emancipation." *Radical History Review* 90 (Fall 2004): 31–61. Wilder, Gary. "Response Essay," online forum on *The French Imperial Nation-State*.
- H-France Forum*, no. 3 (Summer 2006). Accessed September 10, 2006. <http://h-france.net/forum/h-franceforumv011.html>.
- Wilder, Gary. "Telling Histories: AConversation with Laurent Dubois and Greg Grandin." *Radical History Review* 115 (2013): 11–25.
- Wilder, Gary. "Unthinking French History: Colonial Studies beyond National Identity," in *After the Imperial Turn: Critical Approaches to 'National' Histories and Literatures*, ed. Antonette Burton. Durham, NC: Duke University Press, 2003, 125–43. Wilder, Gary. "Untimely Vision: Aimé Césaire, Decolonization, Utopia." *Public Culture* 21, no. 1 (Winter 2009): 101–40. Wilks, Jennifer M. *Race, Gender, and Comparative Black Modernism: Suzanne Lacascade*, Marita Bonner, Suzanne Césaire, Dorothy West. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2008.
- William, Jean-Claude. "Aimé Césaire: Les contrariétés de la conscience nationale," in *1946–1996: Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, ed. Fred Constant and Justin Daniel. Paris: L'Harmattan, 1997.
- Wilson, Peter. *The International Theory of LeonardWoolf: A Study in Twentieth Century Idealism*. London: PalgraveMacmillan, 2003. Wilson, Woodrow. *Essential Writings and Speeches of the Scholar-President*, ed. Mario DiNunzio. New York: New York University Press, 2006. Wolin, Richard. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001. Wolin, Richard. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Woodcock, George. *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography*. Montreal: Black Rose Books, 1996.
- Woodman, Gordon R. "Legal Pluralism and the Search for Justice." *Journal of African Law* 40, no. 2, (1996): 152–67. Woolf, Leonard. *The Framework of a Lasting Peace*. Ithaca, NY: Cornell University Library, 2009.
- Woolf, Leonard. *International Government*. London: George Allen, 1916. Wylie, David. *Myth of Iron: Shaka in History*. Athens: Ohio University Press, 2008. Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and JewishMemory*. New York: Schocken, 1989.
- Young-Buehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. 2nd ed. NewHaven, CT: Yale University Press, 2004.
- Zander, Ulrike. "La consultation du 7 décembre 2003 et les manifestations d'inquiétude de l'opinion martiniquaise," in *Entre assimilation et émancipation*, ed. ThierryMichalon. Paris: Les Perséides, 2006.

Zinsou, Émile-Derlin. "Il aura honoré l'Homme . . .," in *Léopold Sédar Senghor: La pensée et l'action politique*. Accessed September 29, 2008. www.assemblee-nationale.fr/international/colloque_senghor.pdf.

Zisser, Eyal. *Lebanon: The Challenge of Independence*. London: Tauris, 2000. Zolberg, Aristide R. "The Dakar Colloquium: The Search for a Doctrine," in *African Socialism*, ed. William Friedland and Carl Rosberg. Stanford, CA: Stanford University Press, 1964.

INDEX

- Abbas, Ferhat, 302n47, 303n71
- Académie française, 273
- Achille, Louis, 310n22
- "Adieu" (Rimbaud), 178–79, 313n96 Adorno, Theodor, 263, 266, 269; on historical constellations, 13; on Kafka, 259; on the politics of time, 277n31; on reified objects, 326n223; on religion and politics, 320n56; on revolutionary literalism, 7; on untimely processes, 44, 259
- aesthetics, 31–37, 204, 276nn18–19; Césaire on poetic knowledge and, 22, 25, 27, 29–32, 35, 59, 66, 107, 200, 280n77, 281n86; political role of, 31–35, 107; Senghor's theory of language and poetics and, 59, 65–68, 144, 161, 216, 314n122, 321nn76–77
- Africa. *See* FrenchWest Africa
- African socialism, 206–40; decolonization and, 214–18; as ethical/spiritual democratic project, 226–30; federation ideals of, 218–25; humanist method of, 210–14; Loi-Cadre and, 218, 220, 270, 321nn81–82; Mali Federation and, 221–24, 271; Marx's humanist perspective and, 209–10, 217–18, 225–26, 319nn23–24, 319nn33–34, 320n48, 321n66, 323n135; Negritude and, 234–36; Senegal's bds and, 206–14, 216, 318n14; during Senghor's presidency, 233–36, 239–
- 40, 243–46, 325nn201–2; Senghor's vitalist phenomenological approach to, 230–36, 240, 324n170; territorialism and, 218–22. *See also* French Socialist Party
- afro-français* community, 60–64, 67–73, 135, 137–47, 286n86
- Algerian Front de Libération Nationale (fin), 167, 269
- AlgerianWar of Independence, 84–86, 154, 162, 165, 220, 269–72; Césaire's response to, 170; collapse of the Fourth Republic and, 176–77, 271, 313n78; French Union and, 302n47; Senghor's position on, 309n201
- Alier, Pierre, 108, 173, 177, 270, 271
- Amin, Samir, 136, 208, 295n19, 318n10, 331n55
- And the Dogs Were Silent* (Césaire), 29, 184, 187, 200–201
- Antaeus, 61
- anti-immigrant nationalism, 245–46, 250 Antilles. *See* French Antilles
- Les Antilles Décolonisées* (Guérin), 171–72 aof, 220–21. *See also* FrenchWest Africa Apithy, SourouMigan, 303n71
- Arago, François, 115
- Arendt, Hannah, 13, 81, 262, 269, 271–72; on a binational state in Palestine, 293n164; on democracy and theater, 107; on federal citizenship, 95–98, 253, 255, 293n164; on historical treasure hunters, 33; on political Zionism, 96; on public freedom and happiness, 46–47, 74–76; on the revolutionary rupture, 76–77; on untimely processes, 45–46, 284n166 Aristotle, 282n129
- Les Armes Miraculeuses* (Césaire), 27, 300n169 Arnold, A. James, 300n169
- Aron, Raymond, 78, 83
- Arrighi, Giovanni, 93
- Atelier 45, 108
- Atlantic Charter of 1941, 92
- Bachelard, Gaston, 231, 264
- Bakunin, Mikhail, 118
- Balandier, Georges, 223, 269 Balibar, Étienne, 252–53, 331n55

- Bamako Congress, 86, 267, 309n201 Bandung project, 240, 252, 269
- banlieue* uprising of 2005, 245–46, 249, 273
- Bastide, Roger, 29–30
- Bauer, Bruno, 321n66
- Beauvoir, Simone de, 77, 266
- Benjamin, Walter, 263–65; on historical constellations, 13; on historical memory, 42–45; on religion and politics, 320n56; on revolutionary possibility, 45, 308n196; on whispered intelligence, 259
- Berger, Gaston, 231–33, 271, 312n69, 325n187 Bergson, Henri, 262–63, 276n20, 281n110, 283n133, 284n166
- Berman, Nathaniel, 91
- Bidault, George, 86
- Bigeard, Marcel, 291n85
- Bigo, Pierre, 323n135
- Bissol, Léopold, 107–9, 112, 124, 296n35 black humanism, 168
- The Black Jacobins* (James), 18–19
- Black Reconstruction* (Du Bois), 18 Blanc, Louis, 118
- Bloc démocratique sénégalais (bds), 149–52, 206–16, 304n94, 318n14 Bloch, Ernest, 164, 263, 320n56
- Bloch, Marc, 13, 44–45, 47–48, 265–66 Bloc populaire sénégalais (bps), 218 Blondel, Maurice, 231, 325n187
- Bolívar, Simón, 102, 294n190
- Bourguiba, Habib, 85
- Brazzaville Conference, 72, 137–39, 149
- Breton Andre, 29, 263, 265
- British empire, 94–95; anticolonial movements in, 84, 95, 154; Commonwealth arrangement of, 97, 152, 164, 307n126
- Brown, Wendy, 331n55
- Buber, Martin, 293n164
- Buck-Morss, Susan, 11, 331n55 Butler, Judith, 331n55
- Cabet, Étienne, 118
- Cailliois, Roger, 140–41
- Cameroon, 154
- “Camp” (Senghor), 56
- Camp Thiaroye massacre, 57–58
- Camus, Albert, 13, 262, 265, 267, 269; on the liberation of Paris, 77; on a new international order, 78–81, 98; on untimely processes, 284n177
- Cantoni, Remo, 321n71
- Capital* (Marx), 226, 230
- Caravelle* review, 108
- Caribbean colonies. *See* French Antilles Césaire, Aimé, 1–48, 107, 167–205, 241–59, 331n55; on abolition through integration, 13–14; anticolonial pluricultural vision of, 23–29, 37, 127–32, 167–81, 194–205, 258–59, 280n72, 280n77, 300n169, 310n12; Communist Party membership of, 109, 121, 130, 167, 169–71, 295n13, 311nn29–30, 312n53; contrast with Senghor of, 276n18; on cultural tasks of decolonization, 181–85; on departmentalization, 20–21, 106–12, 122–27, 167–81, 195–99, 242, 299n147, 313n89; on European culture, 128–30; federal autonomy proposal of, 173–81, 195, 242; at France’s postwar Constituent Assembly, 109–12, 303n71; on free consent for French Union, 145–46; on hybrid civilizations, 168–69; in Martinique’s wartime government, 108–9, 121, 295n11; Negritude project and, 22–24, 256–59, 278n27, 312n52; on poetic knowledge, 22, 25, 27, 29–32, 35, 59, 66, 107, 280n77, 281n86; political dramas by, 199–205, 317nn227–28, 326n221; on political form of revolution, 32–35; political poetry by, 182–85; Schoelcherism of, 112–13, 118–22, 126–27, 176–77, 185–87, 298n117; Senghor and, 49–52, 66, 175, 181–82; socioeconomic proposals of, 110–11; timeline of life of, 261–74; on Toussaint-Louverture, 185–95, 199–201, 251, 314n137, 316nn191–93; traditional critiques of, 8–9, 242–43, 276nn18–20; universalist humanism of, 24, 26, 37, 129–30, 168, 182; untimeliness and, 37–48, 195–99, 203–4, 241–43, 259, 317n227; on U.S. capitalist imperialism, 129. *See also* Negritude project; *Tropiques* journal
- Césaire, Suzanne (Roussi), 22–23, 26–27, 36–37, 264, 279n34
- Chafer, Tony, 321n81
- “Chaka” (Senghor), 237–39, 326n221
- Chakrabakrty, Dipesh, 10, 11
- Chants d’Ombre* (Senghor), 55, 60 Chapter XI of the U.N. Charter, 87–89 Char, René, 47
- Chiang Kai-shek, 290n74
- Chirac, Jacques, 245–46, 328n20

- Christianity, 234–36
- Christophe, Henri, 191, 201–4, 261, 326n221
- citizenship: Constituent Assemblies of
 1945–1946 on, 141–47; of FrenchCommunity members, 219, 245–46, 250; of French Union members, 148–49, 154, 163, 171; imperial context of, 257–58; Loi Lamine Guèye on, 141, 267, 304n87, 304n89; in postnational political formations, 251–55, 257–58 Code du Travail of 1952, 304n89, 305n106 ColdWar, 87; ending of, 252, 258; European
 Economic Community and, 151–52, 158–59, 161, 163–64; France's role in, 152, 156, 307n162, 307n166; Hungarian revolution and, 170; neocolonial capitalism of, 93–95, 129, 163–64, 228; transcendence by African socialism of, 214–18
- "The Colonial Question and the Destiny of the French People" (Weil), 82–83
- Combat* journal, 77, 78
- Comité Aimé Césaire, 173, 270
- Comité d'Action des Intellectuels contre la Poursuite de la Guerre en Afrique du Nord, 167, 309n3, 311n41
- Comité français de libération nationale, 107
- Commission for the Abolition of Slavery, 115–17
- communism: anticolonial movements and, 167, 170–71, 268, 309n2, 317n203; Césaire's views of, 109, 121, 130, 167, 169–71, 295n13, 311nn29–30, 312n53; internationalist universalism of, 170–71; inMartinique, 173, 180, 197, 247, 270; in the Soviet Union, 170, 228, 270; U.S.'s stance against, 95, 293n151
- Condé, Maryse, 328n20
- Condition Humaine* (Senghor), 319n17
- confederation. *See* federalism
- Confédération générale du travail, 107 Confiant, Raphaël, 20
- Congo, 201–4, 271–72
- Congrès de l'union des évadés volontaires et résistants, 112
- Congrès international de philosophie, 29–30 Congress of BlackWriters and Artists, 168, 181–82, 270–71, 309–10nn6–8, 310n12
- Congress of Vienna, 101
- Connolly, William, 331n55
- Conscripts of Modernity* (Scott), 15–16 Conseil National de la Résistance (cnr), 77, 86, 289n26
- Conseil Représentatif des Associations Noires, 249
- Constant, Fred, 248
- constellations, 13–16
- Constituent Assemblies of 1945–1946, 64–65, 86, 137; on citizenship, sovereignty, and consent, 141–47; departmentalization act of, 109–12, 141; French Union proposals in, 136, 138, 139–47, 302n47, 302n52, 302n55, 303n59, 303n71, 303–4nn80–81; Indépen- dants d'Outre-mer (iom) coalition in, 142, 144–46, 302n58; leftist domination of, 141; ratified constitution of, 146
- Convention pour l'autonomie des quatres dom, 327n14
- Cook, Mercer, 310n22
- Cooper, Frederick, 301n24
- cosmopolitanism, 5–6, 9, 253–57; in Césaire's vision, 130, 249; Kant on, 100–101, 105, 165; Mazzini on, 102–4, 118; Proudhon on, 104–5; rights and, 100–101, 293n185; in Senghor's vision, 71–72, 164–66, 222–23, 234–36, 244; of *Tropiques*' Antillean modernism, 37; UN's internationalist logic and, 89
- Côte d'Ivoire, 127–28, 154, 218
- countermodernities, 11
- Creole language, 34
- "Crisis in the Overseas Departments or a Crisis of Departmentalization?" (Césaire), 197–98 cultural *métissage*: early religion and, 234–36; Senghor's vision of, 52–59, 72–73, 156–61, 164, 224–25, 244, 308n178, 308n182
- "Culture et colonisation" (Césaire), 310n12
- Cutthroat Sun* (Césaire), 131
- Damas, Léon-Gontran, 51, 264, 267–69, 272–73, 275n3
- Daniel, Justin, 248, 249, 327n15, 328n24
- d'Arboussier, Gabriel, 136, 301n22 Darsières, Camille, 178–79
- Dash, J. Michael, 317n228 Davis, Gregson, 300n169
- Davis, John, 310n22
- Declaration on Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples (Resolution 1513), 87–88
- decolonization, 1–5, 275n2; African socialism as vanguard of, 214–18; cultural tasks of, 181–85; empire as unit of analysis of, 5–7; human emancipation and, 18, 135; Lenin's advocacy

decolonization (*continued*)

of, 90–91; nationalist logic of, 3–4, 8, 87–95, 101, 155, 165, 241–45, 275n8; postnational democracy and, 241–59; in postwar federation proposals, 95–105, 153–61; as rupture and opportunity, 76

decolonization without state sovereignty,

10–13, 241–59; Césaire's pluricultural vision as, 23–29, 37, 127–32, 167–81, 194–205, 280n72, 280n77, 300n169; Césaire's views of departmentalization and, 20–21, 106–12, 122–27, 299n147; confederation as, 95–105; French republican tradition and, 33–35; historical constellations of, 13–16; imperial scale of, 1–7, 12–13, 37, 67–68, 257–58, 275n2; international forms of, 4–5, 80–81, 83, 95–98; League of Nations' experimental forms of, 91–92, 291n112; postnational democracy and, 241–59; Senghor's *afro-français* community as, 60–64, 67–73, 135, 137–47, 286n86; Senghor's shifting perspective on, 206–40; untimeliness and, 14–16, 37–48, 195–99, 203–4, 241–43, 281–82nn109–113, 283n133.

See also federalism

de Gaulle, Charles, 33, 82–87, 265; Brazzaville Conference of, 82, 137–39, 149; Fifth Republic of, 176–77, 219–20, 247, 271, 313n79; liberation of Paris and, 74–75; Monroville Commission of, 64, 137; narrative of the Resistance by, 82; nationalist rpf of, 78, 87, 268, 307n163; postwar vision of empire of, 82–87, 137–38, 141, 290n82, 291n85; on Vichy, 137 Delafosse, Maurice, 266

Delavignette, Robert, 61, 139, 286n80 Delgrès, Louis, 182–85, 261

democracy to come, 70–73

departmentalization (doms), 20–21, 141,

148–49, 295n19; Césaire's proposal for, 106–12, 171; Césaire's rejection of, 127–30, 167–81, 195–99, 299n147; constitutional organization of, 147–52; in the Fifth Republic, 177–81, 195–99, 246–51, 327nn15–16, 328n22, 328n24; positive discrimination in, 328n22; postnational political arrangements in, 246–51, 328n24; social policies of, 122–27, 179–80

Derrida, Jacques, 14, 69–72, 288n134, 288n136, 320n56, 331n55

Desportes, Georges, 22

Dessalines, Jean-Jacques, 183, 192, 201, 261

Dewey, John, 13

Dia, Mamadou, 149, 207–9, 268; regional federalism and, 218–22; Senghor's imprisonment of, 236, 243, 272; socialist program of, 272, 318nn10–11. *See also* African socialism Diagne, Blaise, 262

Diagne, Souleymane Bachir, 276n20, 308n171, 324n170

Diallo, Yacine, 303n71

dialogical history, 13

Diop, Alioune, 59–60, 168, 267, 310n8 Diop,

Ousmane Socé, 218

Diouf, Galandou, 264

Discourse on Colonialism (Césaire), 20, 127–30, 299n149

doms. *See* departmentalization

Dubois, Laurent, 19, 191, 316n185 Du Bois,

W. E. B., 18, 30, 264 Dumbarton Oaks

Conference, 83 Durand, Charles, 312n69

Duroselle, Jean-Baptiste, 87

Éboué, Félix, 56, 82, 107

Éboué, Ginette, 267

École Nationale de la France d'Outre-Mer, 64, 287n98

Église Saint-Bernard, 245

Esclavage et colonisation (Schoelcher), 298n106

États-généraux de la colonisation, 141

Ethiopiennes, 237

Etiemble, René, 108

Et les chiens se taisent (Césaire), 29, 184, 187, 200–201

L'Étudiant de la France d'Outre Mer journal, 60

Eurafric debates, 158–59, 307nn162–64,

307n166. *See also* Senghor, Léopold Sédar

European Consultative Assembly, 307n163 European Economic Community, 151–52,

158–59, 161, 163–64, 223, 269, 270

European Union, 244, 248, 254 Evian Accords, 272

Eze, Emanuel, 331n55

Fall, Bernard, 85

Fanon, Frantz, 22–23, 134–35, 263, 265, 269–72 "Farewell" (Rimbaud), 178–79, 313n96 Faure, Edgar, 155, 269

federalism: Arendt on citizenship and, 95–98, 293n164, 293n170; Césaire on, 173–81,

194–205; Kant on free forms of, 98–101, 105, 293n185; Mazzini on concrete cosmopolitan-ism and, 102–4, 118; Proudhon on coopera- tive association and, 104–5, 118, 294n208; Senghor on the *afro-français* community and, 60–64, 135, 137–47, 153–66, 286n86, 307n124, 307nn162–64, 309nn199–201.

See also decolonization without state sovereignty

Federation of French Indochina, 84–86

Ferrements (Césaire), 182–85

Ferry, Jules, 320n48

Fifth Republic, 2–3; anticolonization move-ments and, 196–205; Césaire's demands of, 195–99; constitutional referendum of, 177–81, 195, 219–20, 313n89; de Gaulle's presi- dency of, 176–77, 219, 247, 271, 313n79; doms under, 246–51, 327nn15–16, 328n24; French Community of, 177–81, 219–20, 271, 322n92; positive discrimination under, 328n22 First International Congress of Black Artists

andWriters, 168, 270, 309–10nn6–8, 310n12 Fonds d'investissements pour le developpe-ment economique et social (fides), 141, 150, 304n89

Forces françaises de l'intérieur (ffi), 74–75, 86 forgiveness, 69–73

"For the Transformation of Martinique into a Region within the Framework of a Feder- ated French Union" (Césaire), 173–76 Foucault, Michel, 254

Fougeyrollas, Pierre, 228

Fourier, Charles, 115, 228

Fourth Republic, 2–3, 86–87; Césaire's vision of, 33, 63; citizenship rights of, 148–49, 154, 304n87; collapse of, 162, 176–77, 271, 313n78; Constituent Assembly of, 64–65, 86, 109–12, 137–47; constitution of, 146–50, 152–53, 163, 211, 267; Indépendants d'outre-mer (iom) coalition of, 150, 154–55; Loi-Cadre of 1956 of, 155, 218, 220, 270, 321nn81–82; overseas departments (doms) of, 109–12, 124–27, 147–52. *See also* French Union

"Fragments of a Poem" (Césaire), 24–26, 279n43

la francafrique system, 244–46, 327n14

France, 1–3; abolition of slavery by, 17–20, 112–20, 122, 262, 328n20; African military recruits of, 53, 55–59, 74, 82, 137, 246, 288n1; anticol- nial wars against, 84–86, 127–28, 141, 151, 154,

162, 165, 167, 170, 293n151; anti-immigrant nationalism and racism in, 245–46, 250, 273;

banlieue uprising of 2005 in, 245–46, 249, 273; Camp Thiaroye massacre in, 57–58; Commission for the Abolition of Slavery of, 115–17; de Gaulle's postwar vision for, 82–87, 137–38, 141, 281n84, 290n82; 1848 revolution in, 104–5, 115–17, 119–20; global relationships of, 14–15; labormigration to, 197, 244–46, 257–58; *la francafrique* system of, 244–46, 327n14; Mitterrand's socialist government of, 247–48; plural imperial polity of, 5–7, 37, 60–64; postwar politics of time of, 39–48; revolutionary republican tradition of, 33–35, 46–47, 101, 144; social security system of, 122–23; U.S. Marshall Plan in, 86. *See also*

Fifth Republic; Fourth Republic; World War II

La France Libre journal, 78

Franc Jeu bulletin, 108

freedom: Arendt on federal citizenship and, 95–98, 253, 255, 293n164; Arendt on revo- lutionary rupture of, 76–77; of de Gaulle on empire and, 82–87, 137–38, 141, 290n82, 291n85; historical precedents for, 98–105, 118, 293–94nn185–187, 294n190, 294n208; liberation as political performance and, 74–76, 288n1; narratives of the postwar era on, 95–105; postnational political formations and, 251–55; public freedom and happiness in, 46–47; socialist ideals of, 77–81, 98, 141,

149, 151, 289n26, 289nn33–34, 295n19; UN's nationalist logic of, 84, 87–95, 291n109.

See also decolonization; United Nations Free French

Forces, 74–75, 77–78; de Gaulle's narrative of, 82; West African participants in, 53, 55–59, 74, 82, 137, 162, 288n1

French Antilles: abolition of slavery in, 17–20, 112–18, 122, 262, 298n100, 328n20; antipa- tion of self-determination in, 20–21; Césaire on form of revolution in, 32–35; decoloniza- tion in, 196–205; departmentalization of, 20–21, 106–12, 122–32, 167–81; historic legacy of, 182–95; labor repression in, 17–20, 32, 117–18, 120–21, 186–90; language use in, 34; Napoleon's reinstatement of slavery in, 19, 188–93; postnational political arrangements in, 246–51, 328n24, 329n31; postwar unrest in, 85, 196–99; Schoelcherism in, 112–13, 118–22, 126–27, 176–77, 185–87; Senghor's

French Antilles (continued)

visit to, 49–51; slave revolts in, 18, 33, 101–2, 113, 186–93, 201, 316nn190–91; *Tropiques* journal on, 20, 23–29, 32–33, 35–37; Vichy regime in, 23–24, 107, 279n33. *See also* decolonization; departmentalization (doms)

French Communist Party, 86–87, 107; on

anticolonial movements, 167, 170–71, 268, 309n2, 317n203; Césaire's membership in, 109, 121, 130, 167, 169–71, 295n13, 311nn29–30, 312n53; French Union proposal of, 136, 138, 139–44, 302n52; internationalist universalism of, 170–71; in Martinique, 107–12, 127, 169–71, 173

French Community, 177–81, 271; citizenship

rights in, 219, 245–46, 250; member states of, 220, 322n92

The French Imperial Community (ed. Delavignette), 61, 286n80

French National Assembly, 1–2, 275n3; abolition of slavery by, 18–19; on dom policies of, 122–27;

Eurafrrique debates in, 158–59, 206–7, 307nn162–64, 307n166; of the Fifth Republic, 179–80, 195–99; of the Fourth Republic, 304n88, 304n94; Indépendants d'outre-mer (iom) coalition of, 150, 154–55, 304n88 French Resistance, 74–75, 77–78; de Gaulle's

narrative of, 82; West African participants in, 53, 55–59, 74, 82, 137, 162, 288n1

French Revolution, 33–35, 46–47, 112, 220;

Haitian slave revolt and, 18, 33, 101–2, 132, 186–95; Jacobin model of centralized self-government of, 101–2, 104, 213–14; Kant's account of, 288n9

French Socialist Party, 86, 137, 149, 206–8,

309n201, 327n16

French Union, 267; bds reform proposals on,

150–52; citizenship rights in, 148–49, 154, 163, 171, 304n87; colonial reforms of, 148–49, 304n89; constitution of, 146–50, 152–53, 163; European Economic Community and, 158–59, 161; institutions of, 163; Loi-Cadre of 1956 of, 155, 218, 220, 270, 321nn81–82; proposals for, 136, 138–47, 302n47, 302n52, 302n55, 303n59, 303n71, 303–4nn80–81; replacement by the French Community of, 177–81, 219–20; republican ideals of, 162; Senghor's critique of, 152–53, 163–66; Senghor's federation proposal for, 153–66. *See also*

departmentalization

"The French Union: On the Scale of the World to

the Measure of Man" (Delavignette), 139 French West

Africa: anticolonial movements

in, 154; aof in, 220–21; French military recruits from, 53, 55–59, 74, 82, 137, 246, 288n1; humanist socialism and, 210–14, 225–30; labor migration from, 245–46; *la francAfrique* system in, 244–46, 327n14; Mali Federation of, 221–24, 271; postwar colonial policies in, 138; postwar unrest in, 85–86, 127–28; Senghor on *afro-français* community of, 60–64, 67–73, 135, 137–47, 286n86; socialist ideology in, 206–40; territorialist authority in, 218–22; Vichy regime in, 56, 82, 138, 318n10

Freud, Sigmund, 43–44, 283n133, 283n137 Frobenius,

Leo, 26, 53, 54, 264

futures past. *See* time

Gagnon-Lacoste, Thomas-Prosper, 186

Gandhi, Mahatma, 240, 326n224 Gil, Alex, 314n137

Gilroy, Paul, 275n7, 278n23, 331n55 Giraud,

Michel, 249

Girollet, Anne, 297n83

Glissant, Édouard, 22, 312n52, 317n227 Goethe,

Johann Wolfgang von, 54–55 Goldmann, Lucien, 323n135

Gratiant, Gilbert, 107–8, 124 "The

Griffin" (Césaire), 131

Guadeloupe: abolition of slavery and labor

repression on, 19–20, 298n100; departmentalization in, 109–12, 123; Fifth Republic and, 247; lkp general strike in, 251; resistance against Napoleon's troops in, 182–85. *See also*

French Antilles

Guérin, Daniel, 171–72, 311n41

Guèye, Lamine, 303n71; citizenship law of, 141,

267, 304n87; civil service protections law of, 304n89; relationship with Senghor of, 65,

137, 149, 266; *sfo* faction of, 207, 218–20 Guinea,

154, 220–21, 271

Guyane, 109–12, 123, 197, 247

Habermas, Jürgen, 14, 251, 253

Haiti: Césaire's visits to, 29–30, 187; indepen-

dence of, 261; Schoelcher's observations on, 186–87; slave revolt in, 18, 33, 101–2, 132, 186–93, 201, 316n190; Toussaint's governance of, 18–19, 189–90, 193–95, 316n185

Halbwachs, Maurice, 41, 283n133

- Hardt, Michael, 331n55
- Harvey, David, 164
- Hédouville, Gabriel, 187, 192
- Hegel, G. F. W., 172, 209, 282n113
- Heidegger, Martin, 51, 263
- Herriot, Edouard, 303n59
- Hicks, Frederick Charles, 91–92
- historical constellations, 13–16
- historical memory. *See* time historical
- temporality. *See* time
- Ho Chi Minh, 84–85, 141, 266, 302n47
- Hollande, François, 249
- Holt, Thomas, 18
- L'homme de couleur* (Senghor), 61, 63
- Horkheimer, Max, 266
- hospitality, 69–73
- Hosties Noires* (Senghor), 55–59, 68, 285n37
- Houphouët-Boigny, Félix, 133, 136, 155, 218, 221–22, 267
- "Howling" (Césaire), 132
- Hubert, Colette, 270
- Hugo, Victor, 118
- human emancipation, 18, 135
- humanism: Césaire's vision of, 24, 26, 37, 129–30, 168, 182; Marx's views of, 209–18, 225–26, 319nn23–24, 320n48, 321n66, 323n135; Senghor's vision of, 51–52, 60–64, 143, 156, 209–18, 226–36
- immigrant riots of 2005, 245–46, 249
- Indépendants d'outre-mer (iom) coalition: on Eurafrrique, 307n163; in the Fourth Republic's Constituent Assembly, 142, 144–46, 302n58; in the Fourth Republic's National Assembly, 150, 154–55
- Indochina: anticolonial wars in, 84–86, 127, 141, 151, 154, 167, 266, 269, 293n151; French recolonization of, 84–86, 139–40, 290n82, 291n85; Vichy regime in, 84, 290n78
- intellectual history, 12–13
- International Committee of Democratic Propaganda, 118
- international democracy, 80–81
- Irele, Abiola, 324n170
- Islam, 234–36
- Israel, 254, 293n164
- Italy, 175
- James, C. L. R., 15, 18–19, 192, 264
- Jameson, Frederic, 258–59
- Jennings, Eric, 290n78
- Jones, Donna V., 324n170
- Judt, Tony, 275n2
- Kafka, Franz, 45–46, 259
- Kant, Immanuel: on cosmopolitanism, 100–101, 105, 165; on dilemmas of freedom, 98–101, 102, 105, 253–54, 293n164, 293n185; on the French Revolution, 288n9; on history and time, 282n113, 282n129
- Kautsky, Karl, 323n135
- Keita, Modibo, 221–22
- Kennedy, David, 254–55
- Kenya, 84, 95
- Khrushchev, Nikita, 170, 270
- Kierkegaard, Søren, 231
- Koselleck, Reinhart, 15–16, 37–39, 282n113
- labor migration, 197, 245–46
- Labouret, Henri, 63
- LaCapra, Dominick, 6–7, 13
- Laigret, Christian, 123
- Lam, Wifredo, 265
- Lamon, Victor, 124
- Lansing, Robert, 90
- League of Nations, 83, 89–92, 95, 291n112; legal and political experiments of, 91–92; minority rights treaties of, 96
- Lebanon, 86
- Lebret, Louis Joseph, 318n10
- Leclerc, Charles, 183, 190–92, 261
- Lefebvre, Henri, 77, 228, 231, 268, 319n23, 323n135
- Legouvé, Ernest, 314n132
- Leiner, Jacqueline, 33–35
- Lenin, Vladimir I., 90–91, 319n23
- Léro, Thélus, 107, 112
- Letchimy, Serge, 249
- "Letter to a Prisoner" (Senghor), 57–58
- Letter to Maurice Thorez* (Césaire), 170–71
- Levinas, Emmanuel, 14, 69–72, 262, 272, 287n131, 288n136, 320n56
- Lieux de memoire* (Nora), 40
- "Liminary Poem" (Senghor), 55–56
- Locke, Alain, 263
- Loi-Cadre of 1956, 155, 218, 220, 270, 321nn81–82
- Loi Lamine Guèye, 141, 267, 304n87, 304n89
- Loi Taubira of 2001, 273, 328n20
- Lost Body* (Césaire), 132

- Louis, WilliamRoger, 94–95
- Louis-Napoléon (Napoleon III), 121, 262, 298n111
- Louverture, François-Dominique Toussaint, 14, 132, 185–95, 258, 261; Césaire's engagement with, 185–95, 199–201, 251, 314n137, 316nn191–93; imprisonment and death of, 191–92; on partnership with France, 189–91, 193–94; repressive governance by, 18–19, 189–90, 193–94, 316n185; revolution of, 18, 33, 101–2, 186–89, 192–93, 201, 316n190; writings of, 316n184
- "Louverture" (Dubois), 316n185
- Lozès, Patrick, 249
- Lukács, 323n135
- Lumumba, Patrice, 201–4, 271–72, 326n221
- Lyannaj
- Kont Pwofitasyon (Ikp), 251
- Lyautey, Hubert, 62–63
- Mabille, Pierre, 29, 280n72
- MacMillan, Margaret, 90
- Madagascar, 86, 127, 154
- Magnes, Judah, 293n164
- Mali, 245–46
- Mali Federation, 221–24, 271
- Malinowski, Bronisław, 168
- Malraux, André, 178
- mandate system, 91–92, 94
- Manela, Erez, 90, 292n141
- Manville, Marcel, 22
- Marie-Jeanne, Alfred, 327n15
- Maritain, Jacques, 29–30, 210, 264, 319n31
- Marr, David, 290n82
- Marshall, C. Bruce, 141, 302n52, 303n80
- Martinique: 1943 return to republican government in, 107–12; anticipation of self-determination in, 20–21; Césaire on form of revolution in, 32–35; Césaire's teaching in, 22–23; Communist party in, 107–12, 127, 130, 169–71, 173, 180, 197, 247, 270, 311nn29–30, 312n53; decolonization in, 196–205; departmentalization in, 20–21, 106–12, 122–32, 296n35; Fifth Republic and, 195–99, 247–49, 327nn15–16, 328n22, 328n24; opposition to departmentalization in, 169–81, 247–49, 327nn15–16; positive discrimination under, 328n22; postwar social unrest in, 85, 122–24, 180–81, 197; Robert's Vichy regime in, 23–24, 107, 279n33; Senghor's visit to, 49–51; slave revolts in, 113, 298n100, 316n191; slavery and labor repression in, 19–20, 32, 298n100. *See also* Césaire, Aimé; French Antilles Marx, Karl/Marxism, 13–14, 118, 258; on capitalism and personal liberty, 17–18; on cultural creativity, 51; on dream images, 42; 1844 manuscripts of, 267, 319n24; Senghor on humanist vision of, 209–18, 225–26, 319nn23–24, 320n48, 321n66, 323n135; Senghor's critique of, 225–34; on socialized labor and property, 308n196; on untimely processes, 43–44, 283n137, 283n139
- "MarxismandHumanism" (Senghor), 209–10
- Massu, Jacques, 291n85
- Maugée, Aristide, 271
- MauMau rebellion, 84, 95
- Mauretania, 245–46
- Mauss, Marcel, 71, 263
- Maximin, Daniel, 249
- Mazzini, Giuseppe, 102–5, 118, 130, 172, 182
- Mbembe, Achille, 275n7, 331n55
- McKay, Claude, 263
- Mediterranean Union, 246
- "Memorial for Louis Delgrès" (Césaire), 182–85 memory. *See* time
- Ménil, René, 23, 279n34; on the Antillean future, 27–29, 33, 279nn34–35; governance role of, 107–8; vision of concrete universality of, 36–37
- Mercier, Louis Sebastien, 316n191
- Merleau-Ponty, Maurice, 77–78, 231, 267–68, 289nn33–34
- Merlet, Jean-François, 303n63
- methodological nationalism, 3–5, 8
- métissage*: early religion and, 234–36; Senghor's vision of, 52–59, 72–73, 156–61, 164, 224–25, 244, 308n178, 308n182
- Mitterrand, François, 247–48, 327n16
- Moch, Jules, 124
- modernity, 10–11, 128–30
- Mollet, Guy, 207
- Monnerot, Jules, 107
- Monnerville, Gaston, 109, 111, 118–19, 268, 303n71
- Monnerville Commission, 64, 137
- Morgenthau, Ruth Shachter, 154–55, 208, 302n58, 307n138, 322n103
- Morin, Edgar, 228
- Morocco, 86, 153–54, 305n118
- Mounier, Emanuel, 263
- Moutoussamy, Ernst, 179

- Mouvement républicain populaire (mrp), 86,
141, 169, 304n94, 307n163
- Murch, ArvinW., 327n16
- Nancy, Jean-Luc, 331n55
- Napoleon Bonaparte: continental imperialism
of, 101–2; coup d'état of, 188, 261; reinstate-
ment of slavery by, 19, 188–93; wars in the French Antilles of,
182–83, 190–93
- Napoleon III (Louis-Napoléon), 121, 262,
298n111
- Nardal, Paulette, 263
- Nasser, Gamal Abdel, 270
- nation-states, 1–5; Camus's critique of, 79–81;
Fanon's views on, 134–35; League of Nations'
experimental forms of, 91–92, 291n112; as normative goal
of self-determination, 3–4,
8, 87–95, 101, 155, 165, 241–45, 275n8; political
emancipation and, 194–95; postnational democratic
alternatives to, 241–59; Sen-
ghor's critique of, 156–57,
161–62, 214–25, 322n103; in the UN's nationalist interna-
tionalism, 94–98, 291n109, 292n133. *See also*

decolonization without state sovereignty; federalism
- Ndaw, Ibrahima Seydou, 207, 218 Negri,
Antonio, 331n55
- "Negritude as the Culture of Black Peoples
Can Not Be Surpassed" (Senghor), 50–52 Negritude
project, 3, 10, 133–34, 242, 256–59;
Césaire's *Notebook* and, 22–24, 278n27, 312n52; on
cultural assimilation, 247–49, 328n20; cultural *métissage* and,
52–59, 72–73, 156–61, 164, 234–36, 308n178, 308n182;
existential perspective of, 51–52; Fanon's critique of,
134–35; *Présence Africaine* and,

168, 182–85, 237, 267, 309n6; scholarship on, 276n19;
Senghor's theory of language and poetics and, 50–52,
65–68, 144, 216, 314n122, 321nn76–77; Senghor's vitalist
phenomenol-
ogy and, 234, 324n170
- "Neither Victims nor Executioners" (Camus),
79–81
- NewNegro movement, 242
- Newton, Isaac, 282n129
- The NewWorld Order* (Hicks), 91–92 Ngai,
Georges, 127
- Nicolas, Armand, 107, 109, 180 Nietzsche,
Friedrich, 281n109, 282n111 Nkrumah, Kwame,
240
- Nocturnes* (Senghor), 244
- "Noon Knives" (Césaire), 131–32 Nora,
Pierre, 40, 283n133
- Nord, Pierre, 307n162
- Notebook of a Return to My Native Land* (Cés-
aire), 22–23, 106, 278n27
- Nyerere, Julius K., 319n34
- The Origins of Totalitarianism* (Arendt), 96
- paideuma*, 26–27
- Palestine, 254, 293n164
- Pan-American Congress of Caracas, 126
- "Panorama" (Césaire), 32–33
- Pariset, Georges, 85, 108
- Paris Peace Conference, 89–92
- Parti communiste martiniquais, 173, 180, 197,
247, 270
- Parti de la Fédération Africaine (pfa), 221–22 Parti du
Regroupement Africain (pra), 219 Parti
Progressiste Martiniquais (ppm), 197, 242,
247, 273, 327n16; Fifth Republic constitu-
tional
referendum and, 175–81; founding of,
173, 271
- Parti Sénégalais d'Action Socialiste (psas), 218 Pasqua
Laws, 245
- "Perpetual Peace" (Kant), 98–101, 293n164 Perroux,
François, 208, 223–24, 318n10 personalism, 210
- Pétion, Alexandre, 201
- Philip, André, 111
- The Philosophy of Law* (Kant), 98–99
- The Plague* (Camus), 284n177 Platon,
Albert, 124
- Plénel, Alain, 197
- poetic knowledge: Césaire on, 22, 25, 27, 29–32,
35, 59, 66, 107, 200, 280n77, 281n86; politi-
cal role of,
31–35, 107; Senghor's theory of language and, 59, 65–68,
144, 161, 216, 314n122, 321nn76–77; surrealism and, 25,
27, 29, 67 "Poetry and Knowledge" (Césaire), 30–32 political
association. *See* decolonization with-

out state sovereignty; nation-states political
emancipation, 17–18, 135
political form: poetic knowledge and, 32–35, 59,
66–68; *Tropique's* critical aesthetics of, 35–37 politics of
time, 14–16; historical temporal-
ity in, 37–39; untimeliness of postwar history and,
38–48, 195–99, 203–4, 241–43, 281–82nn109–113

Pompidou, Georges, 178
 Ponton, Georges Louis, 107–8
 Portugal, 291n109
 postcolonial theory, 3, 8–12, 257–59
 postnational democracy, 241–59; citizenship in, 251–55, 257–58; in the doms, 246–51, 328n24, 329n31

Postwar (Judt), 275n2
 pragmatism: of Césaire, 21–22, 127, 195, 204–5; of Senghor, 154, 243–46
 “Prayer for Peace” (Senghor), 58–59 “Prayer for the Senegalese Soldier” (Senghor), 56
Présence Africaine, 168, 182–85, 237, 267, 309n6
Le Progressiste newspaper, 176–77, 185 Proudhon, Pierre-Joseph, 13–14, 102–5, 228, 309n200; on federalism, 104–5, 118, 223, 294n208; on mutualism, 214; on political assimilation, 174

Provincializing Europe (Chakrabarty), 10–11
 psychoanalysis and dreams, 42–43
 Puerto Rico, 329n31

radical literalism, 7
 Rancière, Jacques, 71, 204–5, 288n134, 331n55
 Rassemblement démocratique africain (rda), 86, 155, 221, 267, 268, 309n201
 Rassemblement du Peuple Français (rpf), 78, 87, 268, 307n163
 Ravoahangy, Raset, 303n71
 Raynal, Abbé, 316n191
 Reno, Fred, 248
 “Réponse à Depestre” (Césaire), 311n29 “Reports onMethod” (Senghor), 150–52, 210–14
 republicanism: Césaire’s vision of, 173–81, 194–205; France’s tradition of, 33–35, 46–47, 101, 144; Kant’s free federalism and, 98–101, 105, 293n185, z; inMartinique, 107–12; Mazzini on concrete cosmopolitanism and, 102–4, 118; Proudhon on Jacobin form of, 101–5, 118, 223, 294n208; racism in postcolo- nial France and, 245–46, 250, 273; Senghor’s vision of, 60–64, 135, 137–47, 153–66, 286n86, 307n124, 307nn162–64, 309n200, 309nn199–201

Réunion, 109–12, 123, 296n35
 Richepanse, General, 183
 Rigaud, André, 187
 Rimbaud, Arthur, 25, 31–32, 50, 178–79, 313n96

Robert, Georges, 23–24, 107, 279n33
 Robinson, Ronald, 94–95
 romantic anticapitalism, 277n21
 Roosevelt, Franklin D., 85
 Rouso, Henry, 283n133
 Ruge, Arnold, 118, 211

Said, Edward, 275n7, 331n55 Sand, Nicole, 200
 Saravane, Lambert, 303n71
 Sarkozy, Nicholas, 245–46, 273 Sarr, Ibrahima, 318n14
 Sartre, Jean-Paul, 74–75, 77, 182, 262, 265–68, 323n135
 Schlegel, Friedrich, 45
 Schmidt, Nelly, 115, 118, 298n100
 Schmitt, Carl, 254, 294n186
 Schoelcher, Victor, 14, 111, 125, 258, 261–62, 298n93; abolition of slavery and, 19, 112–18, 122, 186, 296n46, 314n132; impact on Cés- aire of, 112–13, 118–22, 126–27, 176–77, 185–87, 298n117; on Toussaint Louverture, 185–87, 316n184; utopian vision of, 114–15, 120, 296n35, 297nn83–84, 298n106, 298nn111–12 Schuman Declaration, 269

Scott, David, 15–16, 282n113, 331n55
A Season in the Congo (Césaire), 200, 201–3 Second International Congress of BlackWrit- ers and Artists, 181–82, 271
 Second Republic, 117, 262
 self-determination, 1–5; Césaire’s anticipation of, 20–48; Lenin’s views on, 90–91; nation- states as normative goals of, 87–95, 101; in postwar federation proposals, 95–105, 153–57, 153–61; radical literalist approaches to, 5–7; UN’s nationalist logic of, 87–95, 140; Wilson’s views on, 89–90. *See also*

decolonization
 Seminar for Political Cadres of the Senegalese Progressive Union, 231
 Senegal: bds reformproject for, 149–52, 206–16, 304n94; Dakar railway strike in, 309n201, 318n14; French Socialist Party (sfio) of, 137, 149, 207–8; labor migration from, 245–46; LaminGuèye faction in, 207; in theMali Fed- eration, 221–23, 271;MuslimBrotherhood of, 243; postwar social unrest in, 150; Senghor’s research in, 53, 65; ups coalition of, 218–19.
See also FrenchWest Africa; Senghor, Léopold Sédar

«Sénégal (1951)» (Senghor), 319n17 «Sénégal (1956)» (Senghor), 319n17

Senghor, Léopold Sédar, 1–16, 49–73, 133–66, 241–59, 277n21, 301n24, 331n55; sur l'abolition de l'esclavage, 118–19; sur le socialisme africain, 206–40, 319n17, 319nn33–34; sur *afro-français* communauté, 60–64, 67–68, 135, 137–47, 286n86; (bds) et, 149–52, 206–16, 304n94; Césaire et, 49–52, 66, 175, 181–82; sur civilisationnel *métissage*, 52–59, 72–73, 156–61, 164, 224–25, 234–36, 244, 307nn162–64, 308n178, 308n182; contraste avec Césaire de, 276n18; critique de l'Union française par, 152–53, 163–66; sur le pardon et la réciprocité, 69–73; sur la constitution de la Quatrième République, 149–53, 163; à l'Assemblée constituante d'après-guerre de la France, 64–65, 137–47; Service militaire français de 53; sur la citoyenneté impériale, 63; emprisonnement pendant la Première Guerre mondiale de, 52–59; sur l'indépendance, la fédération et le nationalisme, 153–66, 214–25, 239–40, 307n124, 322n103; la vision humaniste de onMarx, 209–18, 319nn23–24, 320n48, 323n135; onNegritude, 50–52, 133–34, 216, 234–36, 242, 256–59, 321nn76–77; sur la politique et le temps, 14–16, 37–48; approche politique pragmatique de, 154, 243–46; présidence de, 49–50, 134, 206, 233–36, 239–40, 243–46, 325nn201–2; sur la religion et la politique, 211–12, 234–35, 320n56; Adhésion au Parti socialiste, 149, 206–7; enseignement et mentorat par, 53, 59–60, 64, 287n98; théorie du langage et poétique de,

59, 65–68, 144, 216, 314n122, 321nn76–77; chronologie de la vie de, 261–74; critiques traditionnelles de, 8–9, 133–36, 239–40, 242–43, 276nn18–20, 301n22; humanisme africain universaliste de, 51–52, 60–64, 143, 156, 209–18, 226–36; idéaux utopiques de, 163–66, 217–18, 258–59, 309nn199–201; vues avant-gardistes de, 214–18, 242; poésie visionnaire de, 49–52, 237–40, 326n221; phénoménologie vitaliste de, 230–36, 240, 324n170

Serrau, Jean-Marie, 201

Shakespeare, William, 200–201

Shepard, Todd, 307n141

Faire taire le passé (Trouillot), 316n190 Simon,

Yves, 289n34

Sissoko, Fily-Dabo, 303n71

esclavage, 17–19; Suppression par la France des, 17–20, 32, 112–22, 328n20; Révolte haïtienne contre, 18 ans,

33, 101–2, 132; Loi Taubira de 2001 sur, 273, 328n20

Smith, Neil, 93, 95 socialisme. Voir Socialisme africain; Socialiste français

Fête

Société des amis des noirs, 113

Société pour l'abolition de l'esclavage, 115 «La théorie sociologique de la connaissance»

(Bastide), 29–30

Soustelle, Jacques, 108, 180 Union

soviétique, 170, 228, 270 Staline,

Joseph, 170, 270

Étrange défaite (Bloch), 47–48 Soudan, 221–22

«Summons» (Césaire), 132

surréalisme, 25, 27, 29, 67

Symphor, Paul, 174

Syrie, 86

Taubira, Christiane, 249

Tchicaya, Jean-Félix, 303n71

«Larme» (Rimbaud), 50 ans

Teilhard de Chardin, Pierre, 227, 231–33, 269

Une tempête (Césaire), 200–201

Loi sur les assemblées territoriales de 1952, 304n89

«Le thème du Sud dans les Noirs

Poésie américaine des États-Unis »(Césaire), 22

Troisième République, 121

Le Tiers-Monde (Balandier), 223 Thorez,

Maurice, 309n2, 311n30

temps, 14–16; futurs passés et, 15–16; historique

mémoire et, 40–42, 282n129, 283n133, 328n20;

temporalité historique et, 37–39, 41; processus

intempestifs de, 39–48, 195–99, 203–4, 241–43,

281–82nn109–113, 283n133 chronologie, 261–74

«Temps de liberté» (Césaire), p. 127–28,

300n151

«En Afrique / pour Wifredo Lam» (Césaire), 131 Touré, Sékou, 181; mouvement d'indépendance de,

219, 221, 271; sur Senghor, 133, 136; nationalisme territorial de, 240, 319n34

Toussaint Louverture. Voir Louverture,

François-Dominique Toussaint

Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial (Césaire), 187 Towa,

Marcien, 133–34

La tragédie du roi Christophe, 200 à 203,

326n221

Tropiques journal, 20, 106–7, 265; Antillais
modernisme de, 23–29, 37, 280n72, 280n77; sur la forme
politique de la révolution, 32–33, 35–37; sur la politique du
temps, 39; sur Victor Schoelcher, 112–13

Trouille, Pierre, 123, 124, 268 Trouillot,
Michel Rolph, 316n190 Tshombe, Moïse,
202

Tunisie, 85, 153–54, 305n118

unesco, 310n12

Union progressiste sénégalais (ups), 218 Nations Unies:
la critique de Camus, 79–80;
Charte de, 87–89, 254, 266; surveillance du respect de la
décolonisation par, 88–89; Plan des quatre policiers de 92 à
93; structure institutionnelle de, 83–84, 290n74; système
internationaliste nationaliste de, 94–98, 291n109, 292n133;
discussions de course de, 310n12; sur l'autodétermination,
84, 87–95, 140, 145–46, 292n141, 295n28; Déclaration
universelle des droits de l'homme de, 305n106

États-Unis: Afro-américains en, 310n22;
priorités anticommunistes de, 95, 293n151; l'impérialisme
capitaliste de, 93–95, 129, 163–64, 228; Doctrine Monroe
de, 89; Mouvement NewNegro en, 242

Déclaration universelle des droits de l'Homme,
305n106

universalisme. *Voir* humanisme

intempéries, 14–16, 241–43, 259, 331n55;
Arendt on, 45–46, 284n166; Césaire on, 37–48, 195–99,
203–4, 281–82nn109–113, 283n133; Freud on, 43–44,
283n133, 283n138; Marx sur, 43–44, 283n137, 283n139. *Voir*
également
temps

utopiansim: dans Schoelcher vision, 114–15, 120,
296n35, 297nn83–84, 298n106, 298nn111–12; dans la vision
de Senghor, 163–66, 217–18, 258–59, 309nn199–201

Vaillant, Janet, 237, 243

Valentino, Paul, 111

Vène, André, 323n135

Vergès, Raymond, 109, 296n35

La Vérité (Schoelcher), 297nn83–84 Traité de
Versaille de 1919, 91

Vietnam: guerres anticoloniales de, 84–86, 127, 141,
154, 167, 266, 269, 293n151; Union française et, 302n47;
indépendance et partition de, 153–54, 269

«Opinions sur l'Afrique noire ou Assimilez, ne soyez pas
Assimilés » (Senghor), 61–63, 286n86 Villermé,
Louis-René, 109

Vincent, colonel, 189–90

Wallerstein, Immanuel, 6 ans

Weil, Simone, 82–83, 265 West,
Cornel, 320n56

Afrique de l'Ouest. *Voir* Afrique de l'Ouest

Qu'est-ce que la propriété? (Proudhon), 104–5

«Ce que le BlackMan contribue» (Senghor),
61

Blanc, Hayden, 282n112

Wilson, Woodrow, 89–90

mondanité / devenir mondial (comme termes),
2, 275n4

WorldWar II: soldats africains en, 53, 55–59,
82, 137, 246; crimes contre les blancs en, 128; Résistance
française de, 74–75, 77–78, 82; libération de Paris de, 74–81,
288n1; planification d'après-guerre pendant 83–84;
L'emprisonnement de Senghor pendant, 52–59; Régime de
Vichy de, 23–24, 56, 59–60, 82, 84, 107, 137–38, 279n33,
290n78, 313n78, 318n10. *Voir également* liberté

Misérable de la Terre (Fanon), 134–35

Conférence de Yalta, 83

Zassoulitch, Vera, 211

Zinsou, Emile-Derlin, 307n163